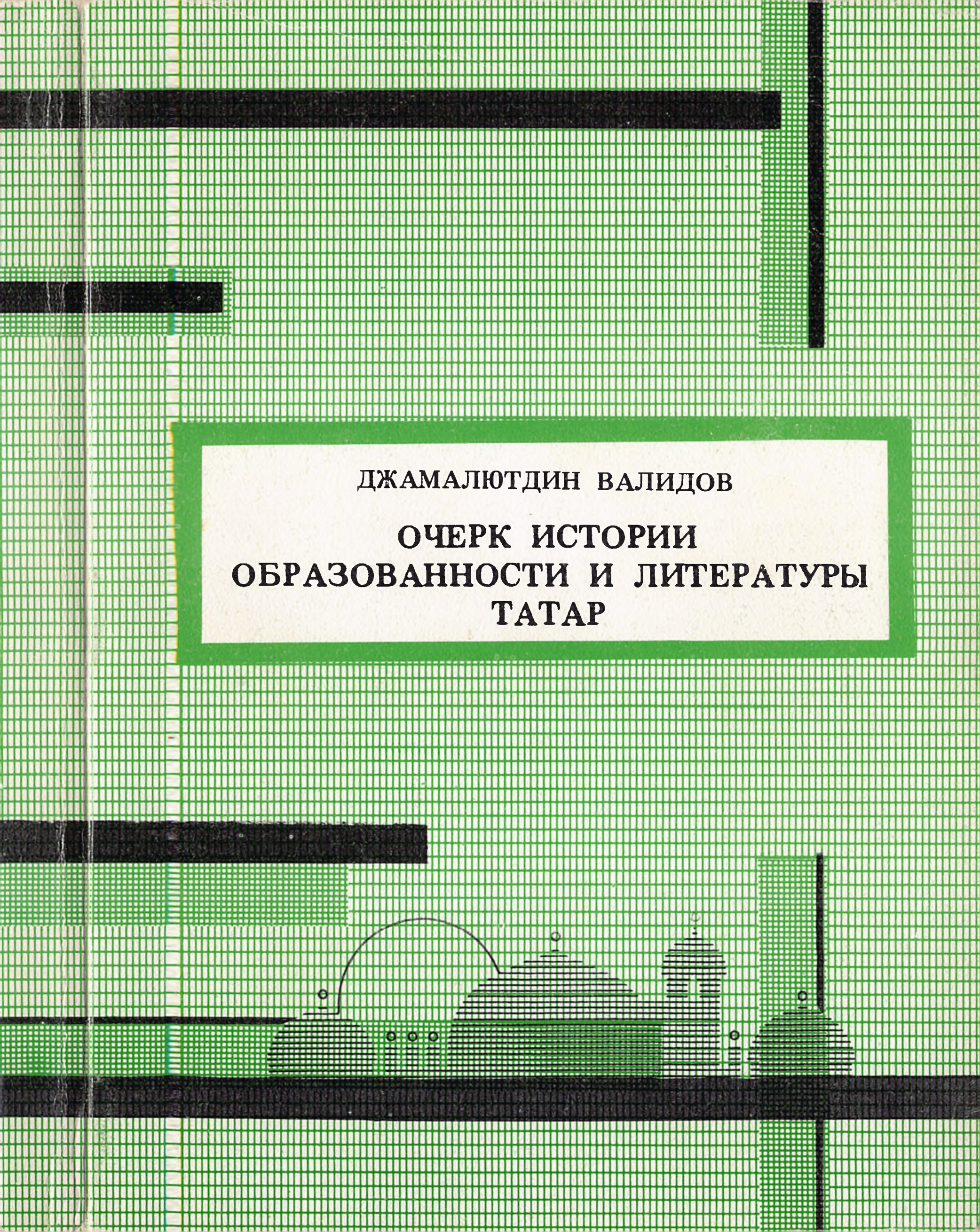


ДЖАМАЛЮТДИН ВАЛИДОВ

ОЧЕРК ИСТОРИИ ОБРАЗОВАННОСТИ И ЛИТЕРАТУРЫ ТАТАР

Society for Central Asian Studies
Reprint series № 11

JEMALEDDIN VALIDOV

OUTLINE OF THE HISTORY OF EDUCATION AND LITERATURE OF THE TATARS BEFORE THE REVOLUTION OF 1917

OXFORD

ТАТАРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА
В ПЕРЕВОДАХ НА РУССКИЙ ЯЗЫК
ПОД РЕДАКЦИЕЙ П. РАДИМОВА и ГАЛИМ-ДЖАНА ШАРАФ

Вып. I

ДЖАМАЛЮТДИН ВАЛИДОВ

ОЧЕРК ИСТОРИИ ОБРАЗОВАННОСТИ И ЛИТЕРАТУРЫ ТАТАР

(ДО РЕВОЛЮЦИИ 1917 г.)

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА 1923 ПЕТРОГРАД

P.O.Box 131, Oxford OX1 2NJ, England
1986

TATAR JADIDISM

The modernist reform movement – known as the jadid movement – among the Muslims of the Russian empire, led by the Volga Tatars in the second half of the 19th century, was an important historical phenomenon. First to be conquered by a Christian power, the Muslims of the Middle Volga were also the first to react to the challenge. The jadid movement was an important chapter in their reaction.

Indeed, the Russian conquest of the Muslim lands – the Tatar country of the Middle Volga, the Caucasus, the Kazakh steppes, and finally Turkistan – lasted 350 years. It started in 1552, when the armies of the Tsar Ivan the Terrible conquered Kazan and came to a temporary halt in 1900, when the armies of Nicholas II occupied the Pamirs. After eighty years of respite, the Russians resumed their southward march and invaded Afghanistan, where they have encountered strong resistance.

Russian progress in the Muslim lands was not a triumphal adventure, but a long and bloody tragedy. The Muslims fought back, and their desperate resistance represents a little-known but highly dramatic chapter of world history.

The forms of Muslim resistance to the overwhelming might of the Russian empire were numerous. The first years of Russian rule were marked by armed uprising led by the traditio-

nal chiefs of the Muslim community – often members of the House of Chingiz – the feudal landlords. All of them were crushed with appalling violence, and the leaders were executed as «bandits» and «rebels». Such was the fate of all the early Tatar revolts, in 1550-57, 1571-72, 1574, 1580, 1608-10, and of the Bashkir uprising generally led by the descendants of the Siberian Khan Kuchum (in 1678, 1705-22, 1735, 1737-42, and 1755).

In the late 18th century, the center of feudal resistance changed to the Kazakh steppes, where the revolts were also headed by Chingisside khans: the revolt in 1780-97 led by Batyr Srym; the 1824-42 revolt of the Middle Horde (*Orta Zhuz*) led by the khans Sarzhan and Kenesary Kasymov; the uprising of the Bukey Horde in 1827-29 headed by Isatay Taymanov and Mohammed Utemisov; and the revolt of the Lesser Horde (*Kishi-Zhuz*) in 1838-39, led by the khan Allah-Qul.

However, by the middle of the 19th century, all the feudal uprising had been defeated and the power of the landed nobility destroyed, the surviving feudal aristocrats coopted by the Russian establishment or completely eliminated, stripped of economic power and social standing.

The other method of escaping the rule of the *Kafirs* was emigration. It corresponded to the deeply-rooted belief that a Muslim was not allowed to live in the *Dar ul-Harb* – «the Abode of War» – under the rule of an «infidel» sovereign, and that migration to the *Dar ul-Islam* – «the Abode of Islam» – was a religious obligation. Immediately after the conquest of Kazan, several thousand Tatars, some of the most dynamic and adventurous members of the community, left the territory of the former Khanate and moved eastward and southward, founding merchant colonies in Siberia, the Caucasus, the Kazakh steppes, Turkestan, Sinjiang and as far as China. This migration lasted for centuries, and by the end of the 19th century, more than half of the Volga Tatar community lived outside their original Volga homeland.

Between 1783, the year of the conquest of the Crimea, and 1914, more than a million Crimean Tatars, almost the entire Nogay nation, and over a million Cherkess, Muslim Ossetians and Chechens from the North Caucasus emigrated to the Ottoman empire.

In the 19th century, after Russian armies had conquered the mountains of the North Caucasus and Turkestan, the flag of resistance was transferred from the landed aristocracy to the religious leaders, the sheikhs of the Sufi brotherhoods, and the fight against the Russian conquerors took on the aspect of *Ghazawat*, or holy war.

This chapter in the struggle of the Muslims of the Caucasus and Turkestan is relatively better known. It began in the north-eastern Caucasus around 1824 and lasted with short interruptions until 1923. Two Sufi brotherhoods, the Naqshbandiya and the Qadiriya, played major roles in the movement of Shamil (who was a Naqshbandi sheikh) in the North Caucasus, in the aborted Andizhan uprising of 1896, in the resistance of the Tekke Turkmen around Gök-Tepe in 1879 and 1881, and once again in the uprising of Daghestan-Chechnia against the Soviets in 1920-21. Despite the total dedication of the Caucasian *ghazis*, the military genius of Shamil and his victories, the final outcome of the struggle was inevitable: the military might of the Russian empire was overwhelming, and the final defeat of the Muslim resistance fighters was only a question of time. That truth was understood by the intellectual elite of the Tatar nation as early as the middle of the 19th century. How was the Muslim community, too weak to take up arms and unwilling to move, to survive Russian rule without losing its soul? In the second half of the 19th century, this became more oppressive than ever, with the Muslim community being threatened economically by competition with the Russians, and culturally and spiritually by the new and sophisticated linguistic policy of cultural and religious assimilation devised by Nicholas Il'minsky. «How could we make our oxcart compete with the Russian

steam engine?» was typical question raised by Tatar political thinkers. Or, in other terms, how was it possible to preserve Islam as the basis of Muslim culture and society, how to maintain its purity while adapting it to the realities of the modern world in order to attain cultural, and later on, political equality with the Russians?

The attempt to modernize Islam, known under the name of «jadidism», was one answer to these questions.

The jadid reform movement had its origin in the Volga Tatar community, which lived until the mid-19th century in its shell, totally isolated from the Russians and refusing to borrow anything from Russian civilisation. Only a small fraction of the elite elected to imitate the Russian way of life, and those Tatars who became russified were excluded from the community. The Tatar community had, in that way, preserved its integrity and saved itself from a dangerous development: the appearance of a gap between the modernised and Westernised elites and the conservative masses, which characterised all other Muslim societies, Turkish, Iranian, or Arab, at this time.

After the conquest of Turkestan by the Russian armies, it became clear that isolation could no longer protect the Tatar community. In order to survive, the Tatars – and other Muslim nations as well – had to compete with the Russians in every field. As a result, the reform movement concerned all aspects of private and social life: religion, education, modernisation of the literary language, literature, women's liberation and, after 1904, political organisation. It was a nation-wide movement sponsored by progressive religious intellectuals, but widely supported by the entire community, and first of all by the wealthy merchant bourgeoisie. This movement was single-minded in purpose. Differences and disagreements, if they arose, concerned marginal questions and never final objectives. Everyone, from the most conservative ulema to the most daring progressive revolutionary agreed on three tenets of jadidism:

1) The vital necessity of regaining, as quickly as possible,

intellectual, cultural and economic equality with the Russians;

2) the equally vital necessity of preserving Islam as the basis of Tatar society. Contrary to what Soviet historians are claiming, there were no atheists or free thinkers among the jadids.

3) The obligation to preserve the unity of the Muslim community and to reject all social conflicts within the *Umma* of believers.

Jadidism was a major historical event in the life of the Muslim world generally. It began as a religious reform movement, seeking to break with conservative traditionalism and, without repudiating what was fundamental, to render Islam capable of surviving in a modern world. Shihabeddin Marjani (1818-1889), a Kazan Tatar, historian, pedagogue and theologian led the way by showing that the Muslim religion was perfectly compatible with science. He was followed by a pleiad of brilliant Tatar, Crimean and Caucasian thinkers, who were his disciples, in particular Rizaeddin Fahreddin oğlu (1859-1936), who died in a Soviet prison, Musa Jarullah Bigi (1875-1949), and Abdul Qayyum Nasyri (1825-1902) (whom Soviet historiography vainly tries to present as a free thinker, very close to being an atheist), who restored life and vigour to Islam in Russia and exercised a deep influence on neighboring countries, including Turkey.

On the eve of revolution, Russian Islam – the most advanced in the world at the time – was endowed with a powerful religious establishment consisting of some 25,000 mosques and thousands of schools (mekteps and madrassah) which employed the modern jadid system of teaching. This system was devised by the great Crimean Ismail bey Gasprali, the «father of jadidism», historian, novelist and politician. He organised the educational system from top to bottom, and the model schools he had created in the Crimea were imitated throughout Russia and later in the entire Muslim world. Thus, the cultural level of the Tatars was raised to a remarkable degree and their cities, Kazan, Ufa, and Orenburg, assumed the character of genuine in-

tellectual centers able to rival Istanbul, Cairo or Beirut. The influence of these schools spread across the Tatar frontiers and was felt all over the Muslim territories of the Russian empire and in the world at large.

The same importance was attached to the modernisation of literary languages, a reform conducted simultaneously by several Kazakh, Azeri and Tatar scholars working separately. Once this incredible achievement had been accomplished, a new Muslim literature was created which was inspired by the problems of the modern world and openly committed to fighting for educational and religious reforms, for the emancipation of women, for equality of rights with the Russians, and ultimately, for cultural and political autonomy.

To achieve this last fundamental goal, the leaders of the jadid movement understood that a common front of all the Muslim peoples of the Russian empire was necessary. They called for the union of all the Turkic and Muslim peoples of Russia. The starting point was to be the linguistic unification of all the Turkic languages, symbolized by Ismail bey Gaspraly's striking formula: «dilda, fikirde, işte birlik» («unity of language, thought and action»). Pan-Turkism and the revival of Islam were two channels through which the jadid leaders wished to achieve their aim.

However, until 1904 their claims did not go beyond the modest demand for equality of rights with the Russians, for they believed that an open battle against the might of the Russian empire was impossible and that coexistence or even cooperation between the empire and Turkic Islam could prove of greater advantage to Islam. But the defeat of the Russian armies in Manchuria and the 1905 revolution produced a psychological shift and dramatically modified relations between Russians and Muslims. From then onward, Russia ceased to appear invulnerable (just as the Afghan Mujahidins' resistance today has demonstrated that the Soviet Army is not invincible). In 1905, the jadid movement became politicised; three Muslim Congresses

were held in 1905 and 1906, and a Muslim Union (*Ittifaq al-Müslimin*) was founded with the object of grouping together all the Muslims of the empire under the aegis of the Volga Tatars. The movement's demands remained moderate: civic rights, religious and educational liberty, and the right to publish periodicals. The political leaders of jadidism, the Crimean Ismail bey Gaspraly, the Tatars Abdurrashid Ibragimov, Yusuf Akchura and Sadri Maksudi, and the Azeri Mardan bey Topchibashy, were moderate politicians who presumed that they could obtain results for their claims within the frame-work of the Russian state without violent confrontation. They were frustrated in their expectations. After 1908, in spite of the support its jadid leaders gained at all levels of the Muslim community, the Muslim national movement was unable to obtain any response from the Russians, not even to its most elementary demands. Neither was it able to achieve unity, nor to constitute a common pan-Turkic front of the Muslim peoples of the empire. After 1908, the Russian monarchy adopted a severe policy toward various nationalistic demands made by non-Russian nationalities and opposed their claims in the most categorical way. The most dynamic of the jadid leaders, like Yusuf Akchura, Abdurrashid Ibragimov, Hüsein Zade and many others, emigrated to the Ottoman empire; others, while desperate to achieve their aims, were replaced at the direction of the national movement by more radical and active young revolutionaries. Some of these joined the Bolshevik party after 1917 and became the leaders of Muslim national communism.

Jadidism survived as late as the early 1930's, when it disappeared in Stalin's bloody purges, which almost entirely exterminated the pre-revolutionary Muslim intelligentsia. Its heritage, however, was not completely lost. Jadidism has succeeded in transforming in less than half a century a quasi-medieval Islamic society into a modern, dynamic and viable community, which has managed to survive Stalin's terror as well as Soviet attempts to assimilate it.

The history of the jadid movement has yet to be written. For obvious reasons, it cannot be written in the USSR. The movement as a whole is considered by the Soviet authorities to be «bourgeois» and nationalist»; the majority of its leaders are today considered to be *personae non-grata* and their works unavailable to the few Soviet scholars who might be tempted by this dangerous topics. The most important representatives of the movement, such as Ismail Gaspraly, Abdurrashid Ibragimov, Yusuf Akchura, Abdullah Bobi, Ayaz Ishaki, Zeki Velidi Togan, Fahreddin Rizaeddin oğlu, Musa Jarullah Bigi, and many others who rank among the most brilliant thinkers of modern Islamic history, have simply disappeared from the pages of Soviet historical works after 1928. Today it is in vain that we try to find their names in the first, second or third editions of the *Great Soviet Encyclopedia*, in the *Historical Encyclopedia*, or in the first or second editions of the *Literary Encyclopedia*. Only those few jadids who after 1920 had joined the Russian Communist Party (and who were for the most part physically liquidated by Stalin and posthumously rehabilitated in the 1960's and 70's), for example Galimjan Ibragimov, are listed among the «literary glories» of the Tatar nation. Their works are republished selectively. In the case of Galimjan Ibragimov, his last and most significant work concerning the relationship between Tatar and Russian cultures – for which he was arrested, imprisoned and liquidated – is still a «forbidden» book.

On the other hand, during the first years of Soviet power, the authorities were more tolerant toward their former jadid adversaries, and fortunately for Western scholars, we are in possession of two important surveys on jadidism, published during that short period of relative tolerance during the 1920's: *Tatar Edäbiyäty Tarihi* («A History of Tatar Literature»), by Abdurrahman Saadi, published in Kazan, 1926, 302 pp. (in Tatar and Arabic script); and *Ocherki istorii obrazovannosti i literatury Tatar (do revoliutsii 1917 g.)* («Studies in the History of Education and Literature of the Tatars (before the

Revolution of 1917)») by Jemaleddin Validov, published in Moscow-Leningrad, 1923, 107 pp. which we reproduce in this volume.

We know very little about Validov. He graduated from the well-known «Hüseiniyeh» madrassah in Orenburg and taught in the same institution from 1911 to 1915. Validov was a typical jadidist, nationalist and pan-Turk. From 1907 he contributed to the two most influential jadid periodicals, the *Shura* («Council»), and *Vaqt* («Time»), published in Orenburg by the Ramiev brothers. In 1913, he published the *Milliyet Mes'elesi* («The problem of Nationalism») in Orenburg. In 1917 he contributed regularly to the *Qurultay* («Assembly»), the nationalist and anti-Bolshevik organ of the Kazan *Milli Shuro*. After the October Revolution, Validov remained in Soviet Tatarstan. In 1923 he published his history of Tatar literature. According to some sources, he died in a Soviet prison in 1938.

Jemaleddin Validov's survey does not cover all intellectual aspects of Tatar literary history; some important figures are missing, while others are barely touched upon, but as it is, it is the most complete and most objective existing analysis of the jadid movement. Validov speaks freely and with sympathy of several personalities who, in 1923, were already considered to be «enemies of the people» and who were living abroad, such as Ayaz Ishaki, Ahmed Zeki Velidi (Togan), Abdullah Battal-Taymas, Abdurrashid Ibragimov, Yusuf Akchura, Fuad Tuktar, and many others. In order to make Validov's work more accessible, we have added in Appendix I a general bibliography of Tatar jadidism, and in Appendix II short biographies of all whose names appear in Validov's text.



ДЖАМАЛЮТДИН ВАЛИДОВ

(1887 — 1938)

ТЮРКИ И ТАТАРЫ

Татары составляют часть тюркских племен, насчитывающих всего около 70 миллионов и населяющих Восточную, Среднюю и Малую Азию и восточные окраины Европы.

Эти племена говорят на весьма близких языках и, за немногими исключениями, исповедуют одну веру – ислам. Знатоки тюркских языков разделяют этот народ по их диалектическим особенностям на четыре группы: восточную, среднеазиатскую, южную и северную[1]. Восточные тюрки живут в Восточной Сибири и отличаются от других тюркских групп тем, что, во-первых, очень отстали в культурном отношении, живут небольшими племенами, иногда изолированными друг от друга; а во-вторых, они не исповедуют, как другие соплеменники, ислам, и потому их быт и язык не подвергался влиянию арабской культуры и письменности. Большинство этих племен еще до сих пор живет

[1] Северную группу в русской востоковедческой литературе принято называть "западной". *Прим. редакции.*

в шаманизме, хотя многие из них официально давно уже считаются христианами[1].

Средне-азиатскую группу составляют узбеки, сарты, населяющие туркестанскую степь, и таранчи, большая часть которых живет в китайском Туркестане.

Средне-азиатские тюрки с очень давнего времени – магометане и очень сильно проникнуты духом мусульманской веры и основанной на ней восточной культуры.

Они имеют свой письменный язык, литература которого, под названием джигатайской, распространилась далеко за пределы Средней Азии. Во время царствования Тимура и его преемников здесь процветали литература и искусство, и Самарканд, главный город тимуридов, стал крупным центром мусульманского просвещения. Сам Тимур, прославившийся как завоеватель и разрушитель, в то же время был поклонником просвещения и покровителем литературы и искусства. XIV – XV в.в. были для джигатайской литературы золотым веком. Затем Туркестан идет по пути культурного падения и умственного застоя. Хотя и после этого, вплоть до начала текущего столетия, Туркестан считался центром мусульманской образованности, и сюда стекались молодые люди с разных концов мусульманского мира для усовершенствования своего образования, но к этому времени он уже перестал быть рассадником настоящего знания и прогрессивной мысли, а, наоборот, стал обиталищем схоластики и религиозного фанатизма.

Южным наречием говорят, главным образом, осман-

---

[1] У автора не упоминаются из тюркских племен чуваши, занимающие самое западное географическое положение. Главная масса чуваш живет в Чувашской автономной области (т.е. юго-западной части б. Казанской губернии и северо-западной части прежнего состава Симбирской губернии). Чуваши по языку и быту весьма отличаются от остальных групп тюркских племен и имеют письменность не в арабской, как у других тюркских племен, а в русской транскрипции. *Прим. редакции.*

ские тюрки, большинство крымских татар (на севере Крымского полуострова преобладают северные формы) и азербайджанские турки; наконец, между средне-азиатским и южным наречиями стоит туркменское наречие, которое ближе к южным наречиям. Самым выдающимся из южных наречий нужно считать османское, государственный язык османской империи. Османские турки, наравне со средне-азиатскими, давно уже имеют свою литературу, и их язык, как и джагатайский, отличается от языка разговорного с своим напыщенным и тонким стилем и употреблением массы арабских и персидских слов и оборотов. Эти две ветви тюркских языков и литератур (т.е. османская и джагатайская) развивались параллельно и почти независимо друг от друга; но османский язык, по мере сближения турок с европейской цивилизацией, все более и более приспособлялся к совеременным понятиям в ущерб своей прежней, присущей восточным языкам, напыщенности, т.е. перестал служить только потребностям праздных поэтов и стилистов, посещающих кофейни Константинополя или ведущих беспечное существование, благодаря неиссякаемым милостям халифа – наместника пророка, тогда как джагатайская литература не только не могла выйти из стадии исключительности, но и потеряла свой прежний блеск.

Наконец, четвертая ветвь тюркского дерева, так называемая северная группа, занимает очень большое пространство – от Тян-Шаня до среднего течения Оки и от Архангельска до Астрахани, сгущаясь постепенно от запада к востоку. Эту группу по ее языковым и бытовым особенностям можно разделить на две подгруппы – киргизов, с одной стороны, башкир и татар – с другой. Эти подгруппы по своей численности приблизительно одинаковы. Киргизы в большинстве своем, как известно, живут в четырех степных областях, т.е. в Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской, и до настоящего времени ведут кочевой образ жизни.

Хотя киргизы уже давно обращены в ислам, но эта религия до сих пор не могла окончательно их подчинить себе духовно Киргизы еще в большей степени считаются со своими народными обычаями, чем с учением Корана.

К западу от киргизов на Урале и за Уралом, живут башкиры. Они недавно были кочевниками, а теперь ведут оседлый образ жизни, но еще не совсем привыкли к сельскому хозяйству.

К западу от башкир живут татары. Между татарами и башкирами нет той резкой диалектической и этнографической границы, какую мы видим между киргизами и башкирами. Типичен башкирский быт и говор на Урале, а к западу башкиры постепенно становятся неотличимы от татар. В Белебейском, Бирском и Мензелинском уездах Уфимской губернии мы уже не видим никакой разницы между башкирами и татарами; тут "башкирин" скорее сословное, чем этнографическое понятие. Здесь башкиры живут рядом с татарами и роднятся с ними браками. Башкирское наречие, если, с одной стороны, имеет некоторое сходство с киргизским, то, с другой – оно очень близко к волжско-татарскому наречию, так что этот народ занимает среднее место между киргизами и татарами не только по географическому положению, но и по языку и образу жизни.

Татары живут, главным образом, в Татарской республике и прилегающих к ней уездах Симбирской, Самарской, Уфимской и Вятской губерний.

Часть татар носит название мишарей, или мещеряков: они занимают область к западу от собственно татар и живут в Тамбовской, Пензенской, Рязанской, Нижнегородской, Симбирской и Саратовской губерниях, в Спасском и Чистопольском кантонах Татарской республики, в Ставропольском и Самарском уездах Самарской губ. и в некоторых уездах Уфимской и Пермской губерний. Мишари совсем близки к собственно татарам и в бытовом, и в языковом отношениях, и русские их называют татарами, как

они называют и сами себя. Мишарское поднаречие отличается от собственно татарского главным образом фонетически, именно тем, что татарское твердое (заднеязычное) ”к” и ”г” мишари произносят мягко, как твердое русское ”к” и ”г”. Напр. звук ”к” в слове ”Казань” у них произносится не как у татар, а как у русских. Кроме того, у них татарское ”ч” заменяется звуком ”ц”, которого вовсе нет в татарском языке. Лексический состав мишарского говора тем только отличается от казанско-татарского, что в него вошло довольно много русских слов; даже в синтаксическом отношении здесь очень заметно русское влияние, и, таким образом, мишарский говор утратил тюркскую чистоту и в фонетическом, и в синтаксическом, и в лексическом отношениях. Это объясняется тем, что мишари живут не в завоеванных окраинах, а в коренной России, и с очень давнего времени соприкасаются с русским населением. Русское влияние мы находим не у всех мишарей в одинаковой степени: чем дальше мы идем к востоку, тем меньше становится русское влияние. Вообще мишарский говор чем географически восточнее, тем больше утрачивает свою типичность.

Итак, относительно северной тюркской группы мы замечаем следующее: во-первых, чем дальше к западу, тем больше смешиваются северные тюрки с другими народами и тем больше утрачивают свой быт и язык, свою народную чистоту и первобытную простоту. Киргизы живут в степях и ведут кочевой образ жизни. В этой степи редко слышится другая, не киргизская речь; а к западу от них башкиры уже кое-как занимаются земледелием и живут в деревнях; среди них уже довольно много переселенцев русских, а к западу они живут вместе с татарами и более культурны, чем на Урале. Но все еще этот народ не знает торговли и промышленности. Башкир не живет в городе, а если и живет, то непременно говорит по-татарски. Если пойдем еще западнее, т.е. к татарам, то они еще ближе стоят к европей-

ской культуре; они уже довольно умелые земледельцы, но самое любимое их занятие – торговля. Хотя главная их масса живет в деревнях, но и во многих городах Поволжья они имеют свои кварталы. Далее, мишари еще ближе стоят к русским, чем татары. Они тоже народ торговый, но, тогда как казанские татары торгуют больше азиатскими товарами и дело имеют со своими восточными единоплеменниками, мишари ведут торговлю преимущественно с русскими и не у себя дома, а в разных городах и столицах России. Почти все старьевщики западной и центральной России, в том числе обеих столиц, состоят из мишарей; буфеты при всех почти более или менее значительных железнодорожных станциях находятся в руках касимовских татар, т.е. тех же мишарей.

Во-вторых, мы видим, что язык и быт этих двух подгрупп, составляющих северную тюркскую группу, изменяются постепенно от востока к западу. Их органическая связь поддерживается и даже усиливается, во-первых, торговыми и экономическими отношениями, во-вторых, религиозным единством, и в обоих случаях главную роль сыграли казанские татары, купцы и муллы которых уже с давних времен разъезжают по Башкирии и по Киргизской степи. Культурное наследие древних болгар непосредственно перешло к казанским татарам. Книги, напечатанные в Казани, распространяются и среди мишарей, и среди башкир, и среди киргиз, и молодежь всех северных тюркских племен училась в татарских медресе и потом распространяла мусульманско-татарскую грамотность и культуру среди своего народа. С ходом и характером культурной работы татар мы познакомимся дальше[1].

---

[1] Татары, мишари и башкирцы имеют общую письменность и литературу, в основе языка которой лежит казанский говор татарского языка. Во избежание недоразумений нужно добавить, что термин "татары" как у русских востоковедов, так и в официальной статистике, употребляется в очень сбивчивом виде; с одной стороны, под

⟶

Эпоха болгарского и казанского ханств.

Около тысячи лет тому назад на территории теперешней Татарской Республики и прилегающих к ней уездов Симбирской, Уфимской и Вятской губерний, как известно, жил тюркский же народ – болгары. Они основали здесь свое царство с главным городом "Болгар", развалины которого и доныне сохраняются в Спасском кантоне Татарской Республики, недалеко от устья Камы. Народ этот вел широкую торговлю со всем почти тогдашним культурным миром. В начале X века христианской эры эти болгары приняли от арабов ислам и с тех пор стали в близкие отношения с мусульманским миром. В Болгар съезжалось

"татарами" подразумевают совершенно различные в языковом и культурном отношении элементы, как-то: а) абаканских и кузнецких татар Сибири, относящихся к восточной группе тюркских народов, совершенно отличных от татар Поволжья как по быту и религии, так и по языку и культуре; б) азербайджанских или кавказских татар, относящихся к южной группе тюрков, которые по языку и культурс также весьма отличаются от татар Поволжья; в) крымских татар, которые, по крайней мере, прибрежная их часть, также относятся к южным тюркам; г) литовских и польских татар, уже совершенно потерявших самобытность и совершенно ославянившихся в языковом и культурном отношениях, и, наконец, д) казанских, уфимских, касимовских, астраханских татар и татар-мусульман Сибири, каковые уже в языковом и этническом отношении принадлежат к западной группе тюрков и имеют общую письменность и общий разговорный язык с небольшими диалектическими отклонениями.

С другой стороны, этот же термин "татары" в Поволжье и Приуралье не обнимает вполне в этническом и в особенности в языковом и культурном отношениях единообразную массу, ввиду существования, наряду с термином "татары", еще терминов: башкиры, "мишари" (мещеряки), "тептяри", татары казанские, касимовские и т.д. На самом же деле все эти перечисленные племена имеют общую письменность, культуру и общий разговорный язык с небольшими диалектическими оттенками, и эти последние (т.е. оттенки) распространяются не всегда по этим названиям, а больше географически, являясь общими для представителей всей группы, прожива-

много арабских купцов, ремесленников и ученых, и сами болгары при помощи арабов сделали много успехов в мусульманской учености. В старых библиографических и биографических сочинениях на арабском языке мы находим много ученых имен с фамилией "Болгара" или "Болгари" (то и другое значит – Болгарский) и много ученых трудов, принадлежащих болгарам, но большинство их до нас не дошло; постоянные пожары и войны беспощадно истребляли произведения культуры и искусства. В XIII веке болгары, как и русские, подверглись татарскому нашествию, но хотя Болгар при этом не был стерт с лица земли, и хотя недолго спустя татары сами приняли ислам, и основанный им на нижнем течении Волги город Сарай тоже стал хотя не крупным, но все-таки центром мусульманской образованности, все же постоянные войны и междоусобицы, проис-

———→

ющих в данной местности. К этой же группе относится часть татар Сибири, именно татары-мусульмане Тобольской, Томской, Тюменской губерний, а также выходцы из Поволжья и Приуралья в Киргизии, Туркестане, Дальней Сибири и в других окраинах и отдельных городах Р.С.Ф.С.Р.

Термин "башкиры", "тептяри" и "мещеряки" отдельно от термина "татары" сохранились только на территории исторической Башкирии, т.е. в губерниях Уфимской, Оренбургской и прилегающих к ним частях Пермской, Самарской и отчасти Вятской губерний. Причиной этого явилось то обстоятельство, что эти группы, как поселившиеся в Башкирии в различные эпохи, пользовались различными правами в отношении землепользования, несения воинской повинности, платежа налогов, пользования лесами и т.п.; таким образом эти наименования здесь были не столько этническими, сколько сословными. Напр., из общего количества официальных башкир (около 1.500.000 человек) около половины по данным статистики за 1913 г. является башкирами-припущенниками, т.е. татарами, поселившимися в Башкирии и принявшими "башкирское сословие".

Ввиду указанной выше неясности термина "татары", в последнее время в мусульманской прессе Поволжья и южного Урала вместо терминов "казанские", "касимовские", "астраханские" татары, "башкиры", "мещеряки", "тептяри", все более и более устанав-

———→

ходившие тогда в Золотой Орде, и вообще культурный застой, охвативший тогда весь мусульманский восток, не благоприятствовали дальнейшему развитию образованно-

———→

ливается термин "татаро-башкиры", как общий для всей указанной культурной единицы, языком письменности которой является татарский язык: в него не включаются кузнецкие, абаканские, азербайджанские, крымские и литовские татары, каковые в культурно-языковом отношении стоят отдельно от указанной группы.

Предлагаемый читателям "Очерк" Дж. Валидова трактует именно об указанной группе, выходя из этих границ только в тех случаях, когда вопрос касается влияния на эту группу других групп тюркских народностей.

Приблизительное распределение татаро-башкир по различным губерниям, областям и автономным республикам Р.С.Ф.С.Р., применительно к новейшему административному делению, следующее:

1) В Татарской Республике.	....1.750.000
2) В Башкирской. . .	....747.000
3) В Уфимской губ., ныне включ. в Башкирию	.1.064.000
4) В Самарской губ.	...200.000
5) В Саратовской губ..	....150.000
6) В Пермской губ. .	.100.000
7) В Пензенской губ. .	95.000
8) В Симбирской губ. . . .	80.000
9) В Екатеринбургской губ.	70.000
10) В Нижнегородской губ.. . .	62.000
11) В Челябинской губ. . . .	50.000
12) В Царицынской губ.. .	40.000
13) В Тамбовской губ..	38.000
14) В Вятской губ.	30.000
15) В Чувашской обл.	20.000
16) В Марийской обл.	20.000
17) В Рязанской губ.. .	11.000
18) В Донбассе.	50.000
19) В остальной Европ. России и различных городах, станциях и фабриках	.150.000
20) В Ближней и Дальней Сибири	.175.000
21) В Киргизии с Оренбург. губ.. .	..200.000
22) В Туркестане	65.000
23) на Кавказе и в Крыму.	..... 30.000
Всего	...5.197.000

———→

сти среди волжских мусульман. В начале XV века пала Золотая Орда, и вместо нее осталось несколько маленьких ханств, одно из которых было Казанское царство. Недолговременное существование этого ханства прошло тоже в постоянных войнах и внутренних распрях. При таких условиях и к тому же при такой изолированности от главного мусульманского мира и речи не могло быть о культурном процветании, хотя бы и в мусульманском масштабе; но тем не менее казанцы времени Казанского царства были книжниками и имели ученое или духовное сословие. Многие археологические находки, надгробные надписи и остатки некоторых зданий, в том числе Суюмбекинская башня, – живые свидетели культуры казанцев ханского времени.

После покорения Казани до Пугачевского бунта.

После покорения Казани Иваном Грозным татары подверглись страшному гонению. Все сколько-нибудь важные местности у них отобрали, а их самих разогнали по сторонам. В самой Казани они нашли себе место на болотистой окраине города, и на тридцать верст от города во все стороны не осталось ни одного татарского поселения; все татарские земли в этих местах были розданы русским переселенцам. Недаром многие русские селения вокруг Казани и теперь носят татарское название (напр., Кабаны, Кавали, Девляки, Салачи, Отары, Киндери, Чупчуги, Алата, Ташевка, Сеитово, Мамат-Кузино, Макулово, Ядгерово, Карогози, и т.д.). Со времени покорения Казани до середины XVIII

Таким образом, главная масса (70 %) всех татаробашкир живет в Татарской и Башкирской республиках и лежащей между ними и ныне включаемой в Башкирию Уфимской губернии; 15 % живет в прочих приволжских и прикамских губерниях и областях и, наконец, остальные 15 % распылены по различным городам и окраинам России.

Примечание редакции.

века татары не имели никаких национальных организаций и учреждений и духовно очень обеднели; о сближении их с западной культурой и речи не могло быть; тогда еще и русское население было далеко от приобщения к культурной Европе; но татары не могли тогда иметь близких сношений и с мусульманским миром, так как юго-восточные границы России, за которыми жили кочевники тюркского племени, постоянно нападавшие на русскую землю, были закрыты, в особенности для татар, которые массами перебегали туда к своим единоплеменникам, сохранившим тогда еще свою степную вольность. И после покорения русскими эти земли еще долгое время оставались ареной разного рода движений против царского владычества. Все это служило препятствием к сношению татар с главными центрами мусульманской образованности на юге и юго-востоке.

Основание духовного собрания и начало сношений со Средней Азией.

В 1773 году произошел Пугачевский бунт, в котором главное участие приняли башкиры, но когда восстание было подавлено, императрица Екатерина II никак не могла отнестись с пренебрежением к такому поведению инородцев-мусульман. Как женщина умная и хитрая, она не удовольствовалась применением к своим ослушникам одних только карательных мер; напротив, соединила русскую суровость кары с европейской тонкостью дипломатии. С одной стороны, с целью привлечь к себе симпатии мусульман, а с другой – чтобы укрепить над ними свою власть, она учредила Магометанское Духовное Управление, во главе которого был поставлен муфтий со своими помощниками. Муфтий был и царским чиновником, получавшим содержание от казны, и главой магометанского духовенства, которое уже было приобщено к духовному управлению и через него подчинено министерству внутренних дел. Ведению Духовного Управления подлежали все соседи мусульманского населения тогдашней империи, т.е. башкиры, татары и

мишари. Хотя и киргизы уже давно жили под русским владычеством, но сохраняли свое родовое устройство жизни, и правительство не вмешивалось в их внутренние дела, и вопросы их однообразной кочевой жизни разрешались не по законам российским и не по шариату мусульманскому, а по старым их обычаям, вследствие чего они остались вне ведения Магометанского Духовного Собрания; хотя это последнее находилось на самом рубеже киргизской степи – сначала в Оренбурге, а потом в Уфе. С этого времени мусульманам разрешается устраивать мечети и медресе, которые уже находятся в ведении Духовного Собрания и в заведывании мулл и мударисов, уполномоченных указом от того же учреждения.

К этому времени относится и начало близких сношений со Средней Азией, которая была одним из главных центров мусульманской образованности. Тогда научная мысль в мусульманском мире давно уже потеряла свой былой прогрессивный характер и застыла в своей клерикальной и схоластической исключительности; но схоластика нигде не дошла до такого сухого и мертвого формализма, как в Средней Азии, где главным очагом ее была Бухара. Здесь она убила последние остатки творческой мысли. Сюда стекались искатели света ислама и восточной философской мудрости не только из России, но и из других мусульманских стран, исключая только Турецкую империю, медресе которой гордились своим более умеренным направлением схоластической мысли.

В это время Средняя Азия состояла из нескольких самостоятельных ханств, управляемых теократически, в которых все гражданские и уголовные дела разрешались по мусульманскому шариату, где имеются всевозможные правила и пункты, предусматривающие разные стороны человеческой жизни. В этих ханствах никто из кафиров, т.е. немухаммедан, не имел права жительства, кроме только туземных кафиров, которые назывались заммиями, и ко-

торым применялись особые правила мусульманского шариата. Народы Средней Азии имели сравнительно близкие сношения с соседним Афганистаном и Индией, с которыми у них было много общего в культурном отношении. Персия же для них была чужбиной, так как здесь господствующей религией является особая секта магометанства —шиизм. который противопоставляется другому толкованию религии Мухаммеда — суннизму, господствующему во всех мусульманских странах, кроме Персии. Сунниты вообще ненавидят шиитов, особенно в Средней Азии, где больше развит религиозный фанатизм, хотя население ее имеет во во многих отношениях общее историческое прошлое с персидским народом.

Средняя Азия не могла иметь близких сношений и с западной половиной мусульманского мира, — т.е. с Турцией, Аравией, с одной стороны, по дальности расстояния, а с другой — потому, что между ними лежала шиитская Персия и трудно проходимые степи, где жили кочевники, любимым занятием которых были разбойничьи нападения на странствующие по степи караваны. Таким образом Средняя Азия жила своей замкнутой жизнью, проникнутой духом ислама, в котором мы находим, кроме чисто арабского, и много персидского и индусского, не говоря уже о собственно тюркском.

К этому времени татары уже начали и торговые сношения со Средней Азией. Татарские купцы, ездившие по своим коммерческим делам в Туркестан, были главными посредниками для татарских студентов в Бухаре в их сношениях с родиной. Эти купцы, между прочим, привозили из Средней Азии много рукописей и индийских литографированных книг, которые тогда ценились среди казанских татар очень дорого. Татарские купцы, имевшие дело со Средней Азией, были самым развитым элементом татарского купечества, они видели своими глазами, как ценится в мусульманских странах знание и каким покровитель-

ством со стороны правительства и высшего общества пользуются там ученые, и по примеру их они сами стали на своей родине покровительствовать мусульманской учености, устраивая мечети и медресе и материально обеспечивая жизнь ученых людей. Большим почетом стал пользоваться человек, получивший образование в Бухаре: ему давали богатый приход и его величали в отличие от рядовых мулл – "дамуллой"[1]; обыкновенно такой человек не ограничивался исполнением своей официальной приходской должности, а заводил себе медресе, собирал шакирдов (учеников) и практиковался на учебном поприще. Такие дамуллы назывались и мударисами, т.е. профессорами. Эти учебные заведения обыкновенно приготовляли кадры рядовых приходских мулл, а некоторые из учеников этих школ, с целью усовершенствования своего образования, ездили за границу, обыкновенно в Бухару, для того, чтобы самим стать дамуллами. Учение в Бухаре было сопряжено с большими трудностями. Во-первых, перед шакирдом стоял далний путь, большую часть которого приходилось проехать на верблюде. Нередко этим молодым людям, которых жажда знания и почестей заставила предпринять столь дальний путь, приходилось на половине дороги оставаться без всяких средств для дальнейшего продвижения среди полудиких киргизов, у которых к тому времени уже были весьма популярны татарские муллы, хотя для того, чтобы подойти к этому полуязыческому народу, требовалось не столько знание, сколько хитрость. Жизнь в Бухаре тоже недешево стоила татарскому шакирду. Он прежде всего должен был купить себе "худжре", т.е. отдельную комнату в медресе. Несмотря на то, что эти комнатки находились в стенах в самой медресе, обыкновенно они приобретались за деньги и при отправлении их владельцев на родину продавались вновь прибывшим студентам. Так как в этих

[1] Дамулла – великий мулла.

странах холостому молодому человеку запрещается занимать комнату в чужом семействе, то единственное приличное существование шакирд находил в стенах того университета, студентом которого он зачислялся. Бедные студенты большею частью жили у богатых своих товарищей в качестве их прислуги. Для прохождения университетского курса нужно было не менее 10 лет, после чего обыкновенно будущие дамуллы возвращались на родину, считая себя полными обладателями человеческого знания, хотя их научный багаж был не очень тяжеловесен, а содержание — не слишком высокого качества.

У татар учебные заведения разделялись обыкновенно на два разряда — низший и высший, первый из которых назывался мектеб, а второй — медресе.

Мектеб старометодный.

Мектеб[1], это — конфессиональное начальное училище, имевшееся при каждой мечети. Распорядителем мектеба был обыкновенно приходской мулла, но он редко занимался учением, поручая это своему ставленнику, так называемому хальфе. Типичные хальфа это — полуграмотный старый шакирд, не получивший, конечно, никакой педагогической подготовки и не имевший никакого диплома. Он, как и мулла, жалованья не получал, а обеспечивался приношениями учеников. Класса или отделений в мектебе не было; преподавание велось с каждым учеником по одиночке. Хальфа обыкновенно сидел на маленьком ученическом сундуке, устланном ученическими же подушками (мектеб в то же время служил общежитием для учеником), ученики сидели длинными рядами в ожидании своего урока, как пассажиры перед пароходной кассой. Здесь определенных предметов не было, были только книги, содержание кото-

1 Мектеб — арабское слово, соб. значит — место, где пишут.

рых состояло из догматов веры и нравоучительных рассказов, обыкновенно из жизни святых и пророков. Это были старые книги, большею частью неизвестного автора, язык их был архаический, мало понятный для учеников. Здесь собственно обучения татарской грамоте не было; в руки начинающего давали букварь, на первых страницах которого показывались арабские буквы со всеми другими знаками произношения. Это был неизменный арабский алфавит, в котором были и буквы, не соответствующие никаким татарским звукам, и, наоборот, многие из татарских звуков не имели здесь соответствующих букв. Остальная часть этого букваря содержала в себе разные догматы веры на арабском и татарском языках, и книга даже носила название "Основы веры". Таким образом ученик, не успевши еще усвоить букв, вдруг переходил к чтению арабских фраз, в смысле которых он совершенно не разбирался. После этого, к концу учебного года, ему давали другую книжку "Ясан". Это одна из сур (глав) Корана, более употребительная при душеспасительных чтениях. Начинающий ученик не только не понимал смысла этих сочинений (о нем сам хальфа мало имел понятия), но даже не разбирал их букв и слов. Это было просто чтением, сперва по указке хальфы, потом уже наизусть. Только при дальнейшем продолжении курса, благодаря многократному повторению, ученик начинал осваиваться с буквами, т.е. читать сравнительно свободно и сознательно сочетать буквы в слова, а слова – в предложения, и это – лишь при условии сравнительной способности ученика или более добросовестного отношения к своему делу хальфы. Что касается письменных занятий, то это считалось как бы вне программы. Обыкновенно хальфа по своему желанию или по просьбе учеников писал образцы такого содержания: "Во-первых, я купил заячью шкуру, цена ей была пять копеек; затем я купил лисью шкуру, цена ей была пятьдесят копеек; еще я купил волчью шкуру, цена ей была столько-то" и т.д. По таким образцам шакир-

ды обучались письму. Но ученики, кроме этого, еще занимались самостоятельными письменными упражнениями. Этому уделялись обыкновенно свободные от учебных занятий часы. Самый разгар подобных занятий приходился обычно на послеобеденную часть четверга, накануне пятницы, когда прекращались школьные занятия. В это время грамотная часть учеников, лежа или сидя возле своих сундуков, дружно работали над перепискою книг или каких-нибудь стихов. Эти последние состояли из песен, составленных неизвестным автором о каком-нибудь необычайном событии, имевшем, большею частью, только местное значение. Некоторые из подобных песен по каким-то причинам приобретали всеобщую известность и пелись далеко за пределами местности, в которой были сложены, хотя по своему содержанию не имели никакого общего значения. Напр., в мектебах Тетюшского кантона, как мне известно, в конце прошлого столетия большою популярностью пользовалась песня о том, как мечеть д. Адама была разбита громом, другая песня о затоплении д. Уры Краснококшайского уезда, и третья песня о том, как Хабиб-Земал, дочь некоего Бугульминского купца, зарезала свою невестку, как расследовано было ее дело, потом, как она была сослана в дальнюю Сибирь. Подобные песни обыкновенно составлялись по одной форме, и некоторые более даровитые ученики сами составляли по этим образцам песни о каком-нибудь современном местном событии. Даже эпизоды, имевшие значение только для внутренней школьной жизни, редко оставались без специальной песни. При переписке песен главное внимание обращалось на эстетическую сторону работы. Она состояла в разных украшениях всевозможными красками, для которых в ученическом сундуке имелась отдельная коробка, искусно прикрепленная к стенкам сундука. Но эта деятельность учеников имела полулегальный характер и иногда сурово преследовалась со стороны школьной власти. Я был неоднократным свидетелем того,

как мулла ругал за это учеников, как разламывал их сундуки и как беспощадно конфисковал дорого стоящие им песни. Это преследование вызывалось и тем обстоятельством, что между песнями учеников были такие, которые высмеивали отдельные личности, напр., кого-нибудь из товарищей, которые обижались на это, жаловались мулле и тем вызывали общее преследование и массовую конфискацию. Кроме того, занятие это имело некоторое отношение и к сношению деревенских парней с девицами. Парни, не умевшие сами писать или не располагавшие нужными для этого материалами, заказывали письма к своим возлюбленным ученикам, среди которых были специалисты в этом искусстве, порой сами успевшие уже обзавестись возлюбленными. Это тоже служило серьезным поводом к общему преследованию, которому подвергались произведения литературы и искусства мектеба, за исключением только тех, которые имели более или менее религиозное содержание или книжный характер. Однако подобное отношение мулл к свои ученикам было далеко не общее явление, и редко это преследование имело систематический характер. Кроме того, некоторые из учеников разъезжали со своими песнями по деревням и распевали их, обходя дома. Хозяева, особенно старики и старухи, охотно принимали этих певцов и с большим вниманием и великим удовольствием слушали их. Обыкновенно эти песни обвертывались вокруг специально приготовленной и украшенной разными резными фигурами большой катушки, которая постепенно развертывалась во время пения. Здесь имелись песни разного содержания и разных певцов; в них было много смешного и много грустного. Некоторые из этих песен, повидимому, составлялись специально для распевания во время объездов, так как в них мы находим обращения к хозяевам или повествования о своих разъездах, напр., в песне "науруз" встречаются такие стихи: "Мы пришли к вам для того, чтобы сказать о наурузе", а в другом месте: "Мы во-

шли в одну избу, а там сидит одна старушка. Разве кто боится этой старушки?"...

Другим письменным занятием в мектебе была переписка книг, которая уже не преследовалась со стороны школьной власти. В прежние времена переписка эта объяснялась отсутствием печатных книг: учебники распространялись исключительно путем переписки, но и после распространения книгопечатания переписка книг в мектебе не прекращалась, но она уже служила исключительно упражнением в письменной работе.

Время прохождения курса в мектебе не определялось никаким сроком. Главную массу учеников мектеба составляли мальчики от 8 до 14 лет, потом были и 6-7-летние ребята, хотя посещение ими школы было нерегулярно, и родители обыкновенно гнали их в школу только для того, чтобы избавиться от их шума и гама. С другой стороны, в мектебе встречались 16-17-летние юноши, из которых некоторые уже были помощниками хальфы. Ученики старшего возраста учились уже исключительно по арабским книгам. "Тюрки (т.е. по-тюркски) уже хорошо знает, пора теперь перейти к арабскому", так говорил отец про своего сына хальфе[1]. Но здесь специальное обучение арабскому языку вовсе не имело места. Начиналось изучение какой-нибудь арабской книги религиозного содержания без всякой практической и теоретической подготовки, а иногда употреблялись учебники на персидском языке. Самым неизменным и неразлучным учебником в мектебе был Коран. Эта книга всех книг изучалась с начала и до самого конца курса. В первом году после азбуки ученику давали одну "суру" Корана – "Ясан", которая издавалась отдельной книжкой. Во втором году ее заменяла седьмая часть Корана, так называемый "Эфтьек", тоже отдельная книга. В третьем и четвертом году ученик носил с собой уже целый Ко-

[1] Хальфа – учитель, наставник.

ран, для прохождения которого нужно было не менее двух лет. Коран учили на всевозможные лады. Особый вид обучеюия Корану был так называемый "иджек". Это было не беглое чтение Корана, а раздельное: читали, разделяя каждое его слово на составные части по звукам и слогам и таким образом сочетая их в слова. Это вызывалось отчасти своеобразной орфографией Корана. Дело в том, что в арабском письме гласные звуки обозначаются не отдельной буквой, а особым знаком, поставленным под или над той согласной буквой, за которой следует данный гласный. Напр., слово "мин" на арабском языке пишется двумя только буквами "м" и "н", а звук "и" обозначается черточкой под "м" между строками, но и над буквой "н" ставится особый значок, хотя здесь уже не слышится никакого гласного звука. Это последнее имеет аналогию в русском твердом знаке. Первый из этих двух знаков называется по-арабски "кесра", в по-татарски – "аст", буквально значит "низ" (так как значок этот ставится внизу), а значок над буквой "н" называется "сукун" или, как татары называют, "сякен". Но эти знаки употребляются не всегда, их мы находим только в Коране, да еще в тех книгах, которые предназначаются для более широкой публики, среди которой есть вовсе незнающие арабского языка. И вот, слово "мин" по иджегу читается так: "мимасты-ми нунга сякен-мин". Это по-русски значит: буква мин (название буквы м), аст внизу будет "ми"; буква "нун" (т.е. "н") секен, будет "мин". Первоначально это, конечно, имело некоторое значение для разбора арабского иероглифа, но с течением времени исказилось и превратилось в бессмысленную болтовню. После "иджига" начиналась "сура". Так называют беглое чтение Корана. Кроме того, многие места Корана заучивались наизусть.

Мектеб посещался исключительно мальчиками, а девочки учились в доме муллы, у его жены, которую вели-

чают титулом "стабика" или "абызтай"[1]. Программа и приемы обучения здесь были те же, что и в мектебе, но обучение письму здесь не только не было в обычае, но строго запрещалось. Сама абызтай не умела писать, хотя не мало было среди них свободно читающих и прекрасно понимающих арабские и даже персидские книги.

Медресе старометодная.

"Медресе" — арабское слово происходит от слова "дерс", обозначающего урок или лекция; "медресе" значит место, где читают лекции. Так обыкновенно называют у мусульман высшее и среднее учебное заведение. Медресе у татар состояли, как и мектеб, при мечети и находились под заведыванием приходских мулл. Но не каждый приход имел медресе: они имелись только в городах и в тех деревнях, где были богатые люди, покровительствовавшие науке, или где был более ученый мулла, большей частью окончивший курс в Бухаре. В Казани, напр., каждый почти приход имел сою медресе, но не все они пользовались одинаковым авторитетом. Самое первое место среди казанских дореформенных медресе занимала Прикабанская или Апанаевская медресе. Она принадлежала второму приходу гор. Казани, где сосредоточивались старые, богатые фамилии татар. Здесь служили самые выдающиеся мударрисы. У нее оспаривали иногда первенство медресе 1-го, 3-го и 4-го приходов, тоже находящихся в центре татарской части города. И в провинции было много замечательных медресе, где только имелся богач, любитель науки, и хороший мударрис. Некоторые из деревенских медресе даже оспаривали первенство у казанских своих собратий; напр., медресе

---

[1] Первое из этих слов сложено из арабских "устаз" — значит учитель и татарское "бика" — барыня. Слово "абызтай" — женщина, имеющая знания и некоторую мудрость.

в небольшой деревне Кошкарах Казанского уезда, существовавшая с середины XVIII века до начала XX века, в некотором отношении считалось выше всех татарских учебных заведений, в том числе и казанских. Сюда приезжали учиться из Оренбурга, Семипалатинска, Касимова и даже из самой Казани. Среди кошкарских шакирдов было много сыновей самых богатых купцов и самых выдающихся мударрисов. Из кошкарских мударрисов дамулла Исмаил Утямышев, скончавшийся в глубокой старости в 1889 году, был корифеем своего времени и пользовался даже большим авторитетом в Бухаре, хотя Мерджани отзывается о нем, как о дюжинном мударрисе, имевшем очень поверхностные знания. Маленькая деревня Кошкары имела такую медресе благодаря купцам этой деревни, у одного из которых, известного под именем "Муртаза Бай", в Кошкарах были мыловаренные и другие заводы. Кроме того, он вел торговлю со Средней Азией и в Казани имел великолепный дом на Воскресенской улице, на месте теперешнего пассажа. Здание медресе не отличалось благоустройством. Оно состояло обыкновенно из одного большого четырехстенного дома или из нескольких маленьких домов. Деревенские медресе строились из дерева, а в городах были и каменные медресе; кухня состояла из отдельной избушки. Медресе служила общежитием для шакирдов. Там классов, в настоящем смысле слова, не было. Вдоль трех стен медресе протягивались занавески и образованное ими пространство разделялось на маленькие комнатки, по одному окну в каждой. Перед занавесями оставалось довольно просторное место, называвшееся "джамагат секиси", т.е. общая нара; она служила и залом, и коридором, и классом. Во время лекции все занавеси поднимались и шакирды размещались, образуя полукруг перед мударисом. Иногда "общая нара" служила местожительством для маленьких или более бедных шакирдов, не имевших доступа в комнаты. В двух передних углах обыкновенно нахо-

дились две комнаты, уже из дощатых перегородок; здесь жили хальфы и казый. Казыем называли смотрителя или надзирателя, который назначался со стороны мударриса и редко выбирался шакирдами[1]. Шакирды жили очень тесно; потолок был низкий, окна маленькие, печь редко стояла на должном месте; было и сыро, и душно, и холодно. Шакирды умывались не менее пяти раз в день, как этого требует мусульманская религия. Во время умывания в кухне находили себе место только хальфы, да еще некоторые избранные ученики, а массе приходилось совершать этот обряд на дворе, стоя на ледяной земле в одних деревянных башмаках или даже босыми. Такому неблагоустройству способствовало, во-первых, то обстоятельство, что зекат, т.е. одна сороковая часть богатства имущих людей, отчисляемая, по шариату, на "путь Божий", т.е. на благотворительность, по толкованию схоластических юристов, считался действительным только тогда, когда он раздается в собственность отдельным личностям, т.е. неимущим людям. Каждый богатый мусульманин обязан ежегодно уделять из своего богатства зекат. Это – одна из пяти основ веры, и потому богатый человек старается, чтобы все его благотворительные издержки были сочтены за зекат, а общественная благотворительность не считается зекатом, так как там нет собственности. Вот почему богатые люди уделяли очень скудные средства для содержания медресе, а зекаты свои давали отдельным бедным людям, и хотя медресе не оставалось без зеката, но он здесь тоже раздавался среди самих учеников, и к тому же не по степени нужды, а по курсам, т.е. чем выше курс, тем больше получал шакирд и зеката. Пренебрежительное отношение к материальной стороне учебного дела имело связь и с другими, более внутренними причинами, вытекавшими из аскетического взгляда мусульман, т.е. из чисто восточного

---

[1] Казый – собственно по арабски означает – судья.

отношения к учебно-воспитательному делу, заключающегося не только в полном пренебрежении к телу, но считающего нужным совсем убить плоть, для того, чтобы восторжествовала душа. ”Мясо тебе, – говорил родитель, который привез своего сына в мектебе или медресе, указывая на бедного мальчика, – а если останутся кости, то этого мне довольно”. И действительно, когда мальчик возвращался домой, он похож был более на скелет, чем на живого человека. Мясо его ”съедали” не только хальфа или казый, но вся медресе. Стан шакирда был согнут словно водоносное коромысло, и этой фигурой он был обязан, прежде всего, своему постоянно сидячему положению. Кроме того, шакирд портил свое здоровье разными одурманивающими ядами, вроде нюхательного табака, опиума; но курительный табак был в редком употреблении; шакирд обыкновенно позволял себе курить только во время путешествия и вообще в известном отдалении от медресе. Нюхательный табак, который шакирд клал в рот, имел то преимущество перед курительным, что им можно было пользоваться более скрытно; шакирд с нюхательным табаком во рту идет по улице, как человек ни в чем неповинный, хотя обнаружение этого его проступка угрожало ему самыми неприятными последствиями.

У городских, в особенности, казанских шакирдов доходными статьями, кроме зеката, были еще так называемые ”хамель” и ”хотем”. Первое обозначает несение тела покойника на кладбище. В Казани это считалось как бы монополией шакирдов. Обыкновенно на хамель приглашалось десять человек шакирдов, но если покойник человек состоятельный или же расстояние до кладбища слишком далеко, то приглашали 20 человек, которые несли весьма различно[1]; это зависело и от состояния покойника, и от

[1] Здесь играла роль не только щедрость богача, но и сравнительная тяжеловесность тела таких богатых покойников.

расстояния, и, наконец, от погоды. Из центра старотатарской слободы (приблизительно 2 версты) при нормальной погоде и среднем состоянии покойника платили 40-50 копеек. "Хотем", это – чтение целого Корана над больным или покойником, а иногда просто для успокоения души давно умершего человека. Для хотема требовалось тоже десять человек, так как Коран состоит из 10 частей, так что хотемщикам дают по одной отдельно переплетенной части Корана. Богатые люди иногда вместо 10 человек на хотем приглашали по несколько десятков человек: тогда тоже приходилось на каждый десяток по Корану. Хотем стоил немного дороже хамеля. Хамельщиков и хотемщиков иногда приглашали на четырехдневную поминку покойника, на специально устроенный пир, и они получали еще по 20 копеек за зубную боль. Кроме того, в месяце рамазане богатые люди приглашали шакирдов на нотар, т.е. разговенье, причем шакирды объедались до опьянения и получали еще и деньги "за зубы". Для планомерного использования подобных доходов в медресе существовали особые правила, в основе которых лежало разделение шакирдов на ступени, которые соответствовали нашим классам. Медресе в полном своем объеме имела 10 ступеней, и каждая ступень носила название той книги, которая служила неизменным учебником в данной ступени. И вот, положим, если какой-нибудь богатый купец привез в медресе зекат, допустим, 10 фунтов чаю, то его обыкновенно не разделяли поровну, а по ступеням. Мулла-джелаль-ханы, т.е. ученики высшей ступени, могут получать из этих 10 ф. чаю по 1/2 ф., тогда как тафир-ханам, т.е. ученики самой младшей ступени, достается лишь несколько золотников. Еще, допустим, один купец пригласил на потар 40 учеников, и, положим, в трех старших ступенях имеется 32 человека, а в следующей за ними младшей ступени – 15 человек; тогда из этой последней ступени имеют право итти на данный потар лишь восемь человек, которые выбираются по жребию,

но полученные за "зубы" деньги разделяются потом между 15 шакирдами этой ступени. На хотем и хамель ходили по очереди, но три младших ступени не имели на это права, так как они не могли еще нести на своих плечах покойника и читать как следует Коран. Иногда на хамель или хотем не шел тот ученик, который имел на то право, а нанимал кого-нибудь из своих товарищей; за это платили обыкновенно 20-30 копеек, а остаток, если таковой оказывался, возвращался нанимателю. Хамель, хотем, зекат и иотар в жизни казанских медресе играли весьма видную роль; особенно выпукло это выступало в месяце рамазане, когда купцы приносили зекат и приглашали на иотар; тогда шакирд уже мало занимался уроками, и все жизненные интересы его сводились только к тому, как получить зекат побольше и как попасть на иотар почаще. Шакирды устраивали шумные собрания, рассуждая, как нужно разделить зекат, кому следует итти или не итти на иотар, возникали ссоры, а иногда дело доходило до драки. В это время шакирд становился более смелым и проявлял больше гражданского мужества; каждая ступень твердо отстаивала свои права; против таких организованных групп не мог итти и сам тиран-казый, и, большею частью, дело доходило до самого дамуллы, авторитет которого уже был непоколебим.

Теперь перейдем к другой стороне жизни медресе – к учебно-педагогической стороне ее. Учебная программа и приемы обучения татарских медресе были чисто клерикально-схоластические, бухарского типа. Предметы обучения в них распадались на две категории: на улуму-ль-алия и на улумуль-шаргия. Первая из них состояла из наук, служащих орудием основательного и всестороннего понимания религии ислама, а вторая – из изучения собственно религии ислама. Улуму-ль-алия сами разделяются на две группы наук: на улуму-ль-арабия или, короче, арабият, т.е. науки, изучающие арабский язык и литературу, и на улум-

ль-аклия или, проще, – аклият, т.е. "умственные" науки. Все эти науки изучались по определенным и неизменным учебникам, получившим чуть ли не авторитет Корана. Каждый из таких учебников обыкновенно состоял из собрания нескольких книг, но не отдельных, а параллельных или концентрических. Это вытекало из своеобразной, так сказать, средневековой системы составления книг. Дело в том, что какой-нибудь ученый специалист составлял одну какую-нибудь книжку, излагая в самых кратких чертах основные положения своей науки, но потом последователи этого ученого составляли, со своей стороны, к ней свои комментарии. Первое из этих сочинений называется по-арабски "матен" (конспект), а второе – "шерх", т.е. комментарий. Комментарий сам по себе не составляет самостоятельной книги, он тесно связан с матеном. Комментатор объясняет не только отдельные предложения матена, но даже каждое его слово и местами буквы, причем он употребляет совсем особый прием, заключающийся в органическом связывании некоторых слов или предложений матена с шерхом. Тогда уже матен превращается в синтаксическую часть шерха, так что нельзя было бы отличить эти два элемента друг от друга, если бы матен не отделялся от шерха особым знаком, скобками или черточкой, проведенной внизу. Более авторитетные шерхи сами имеют шерха, и в этом случае уже сочинения трех авторов сливаются в одну книгу. Кроме шерха бывают еще так называемые "хашия", – тоже комментарий, но не на каждое предложение или слово матена, а на некоторые только пункты его, более интересующие автора "хашия". Как более авторитетные и популярные, щерхи имеют по несколько хашия, и, таким образом, коротенький матен, состоящий из каких-нибудь десяти страниц может расшириться со всевозможными комментариями до многотомной книги.

Мусульманские книги обыкновенно начинаются своеобразным предисловием, так называемой "дибаджа", ко-

торая отличается от остальной части книги, прежде всего, напыщенностью стиля, изысканностью выражений и рифмованными предложениями; здесь автор выбивается из сил, чтобы проявить все свое литературно-риторическое искусство в полном блеске. Дибаджа по содержанию отличается от обыкновенного предисловия. Она обыкновенно начинается так называемым "хамдом" (похвалой) Аллаху, "салатом" (молитвой) и "саламом" (приветствием) Магомету, его семье и первым его последователям. При этом практикуется особый прием арабской теории словесности, так называемый "барагату-ль-истигляль". Искусство это заключается в следующем: похвала воздается тем качествам Аллаха, которые имеют большую или меньшую связь с содержанием данной книги. Например, дибаджа учебника грамматики начинается таким образом. "Вся похвала исключительно тому Аллаху, который одарил человека языком и тем отличил его от других живых существ", а в дибадже учебника логики Аллах осыпается похвалами за то, что он дал человеку разум и способность правильного суждения и т.д.

К урокам приступалось с дибаджи, с самого хамда. Здесь много было материала для схоластического пережевывания. Шакирд искал в выражениях автора какие-нибудь противоречия или нелогичность, но не настоящие и не с целью критики, а наоборот, лишь кажущиеся погрешности его, и затем должен был разрешить эту путанницу так, чтобы оправдать автора и самому получить удовольствие от разрешения таких "тонких" вопросов науки. Книга начиналась словами "альхамду лиллах"..., и шакирд с первого же слова погружался в бездну схоластических рассуждений, причем нередко мудрствовал над отдельными слогами и даже буквами. Аль, – говорил шакирд, – член; он имеет на арабском языке несколько значений, и, анализируя все эти значения, он ни одного из них не находил применимым сюда к слову хамду, относящемуся к Аллаху. Если, – рас-

суждал он, – мы дадим приставке ”аль” в слове ”альхамд” значение чего-то всеобъемлющего, а приставке ”л” в слове ”лиллах” – значение исключительного, то смысл предложения получится такой: ”альхамду” – вся похвала ”лиллах” исключительно принадлежит Аллаху; но такое объяснение шакирда находил весьма опасным с точки зрения мусульманского правоверия, так как отсюда выходит, как будто похвалы приурочиваются к Аллаху, а между тем Ислам учит, что Аллах как не имеет места, так и не служит местом по отношению к другим предметам. Как же объяснить тогда слова автора так, чтобы избавить его от подобных неприятностей? Еще другой пример: мусульмане, когда приступают к какому-нибудь делу, обязательно произносят священные слова божьи, взятые из Корана: ”бисмиллах-иррахман-иррахим”, т.е. во имя Бога всемилостливого, милосердного. Слова эти ставятся и в начале книги. Шакирд-схоласт и этого не оставляет без внимания и обращается к своему товарищу или просто к себе со следующим, напр., вопросом: почему здесь слово ”аррахман” стоит перед словом ”аррахим”, а почему не наоборот (оба эти слова обозначают ”милостливый”) и тотчас же сам или его собеседник отвечает таким образом: ”аррахман” обозначает Бога милостивого по отношению к этому свету, а ”аррахим” – к тому свету; так как этот свет предшедствует тому свету, то аррахман должен стоять перед аррахимом. И вы не думайте, почтенные читатели, что все эти глупости шакирд сам выдумывал, – ничего подобного. В схоластической школе нет места творческой мысли, хотя бы в области глупостей. Нет, все это извлекалось из книги, из ”хашии” в готовом виде. Но не всякий шакирд имел ”хашию”, и не всякий, кто имел, понимал ее язык. Это был своего рода жемчуг на дне моря, который не всякий достанет рукой, но кто достанет, тот будет счастлив. Рядовые шакирды просвещались не из ”хаший”, а из уст своих учителей или из некоторых ходячих письменных переводов,

которые возникновением своим были обязаны популяризаторам из среды шакирдов.

Дело преподавания в медресе было поставлено следующим образом: в каждом медресе имелось по нескольку хальф, каждый из которых имел своих учеников, принадлежащих только ему. Хальфа над шакирдами имел широкую власть и был обеспечен в их глазах высоким аторитетом. Шакирд и уважал, и боялся своего хальфы; перейти от одного хальфы к другому нельзя было. "С большим вниманием выбери вначале себе учителя, а потом уже нельзя его бросать; хорош он или плох, ты должен слушаться его" – так гласит схоластическая педагогика. Хальфы были никто иные, как старые шакирды, окончившие курс, обыкновенно, в том же медресе. Они жили в медресе, в отдельных комнатах, где вместе жили более близкие им шакирды, которые в то же время служили им прислугой. Хальфа давал уроки следующим образом: приглашал к себе в определенное время всех учеников одной ступени, сначала спрашивал он их прежние уроки; если кто не отвечал или отвечал неправильно, то его ругал и иногда бил рукой или каким-нибудь предметом. Потом начиналось преподавание нового урока, и тогда уже должны были присутствовать и ученики старших ступеней, с целью повторения своих предшедствующих уроков или в силу их обязанности помогать своим младшим товарищам в заучивании уроков. Медресе находилась под диктаторской властью мударриса. По способу преподавания он был похож больше на профессора, чем на простого учителя. На его лекциях присутствовали ученики всех хальф, он не спрашивал учеников и редко проверял их. Один из слушателей читал текст книги, чрез несколько слов (а иногда даже на каждом слове) мударрис прерывал его и начинал чинно объяснять смысл прочитанного и при этом иногда так сильно вдохновлялся, что по поводу одного только слова прочитывал целую лекцию. Мударрис вообще любил распространяться. Этому благо-

приятствовали и неограниченность лекционных часов и неопределенность объема курсов. Низшие две или три ступени не могли слушать мударриса: они должны были довольствоваться одним хальфой. Слушатели имели право прерывать лекцию и возражать против чего-нибудь мударрису; на это возражение должен был отвечать другой слушатель; но возражавший не удовлетворялся его ответом и возражал снова. Таким образом начиналось ученое состязание, в которое вмешивались и другие шакирды, причем никто из них не слушал своего противника, все перебивали с разных сторон друг друга, и в конце концов получался такой хаос, что сам чорт здесь положил бы в недоумении свой палец в рот. "Но будет вам, – раздавался в это время властный голос мударриса, – будет вам, безумцы, что же вы на самом деле, с ума сошли что ли", – говорил он, чувствуя при этом полное внутреннее удовлетворение от того, что его шакирды умеют, когда нужно, себя показать. Когда шакирды унимались, мударрис начинал объяснять, в чем тут, собственно, дело. Иногда на лекции присутствовали и шакирды других медресе, приходившие специально для "муназари", т.е. для состязания. Тогда поднимался еще больший шум, доходивший иногда до большого скандала и даже драки. Шакирды данной медресе единым фронтом ополчались против пришельцев. Между отдельными медресе вообще существовал большой антагонизм, и шакирд ни перед чем не останавливался, когда дело касалось чести его медресе. Каждая медресе считала себя выше других. Шакирды особенно гордились своим мударрисом, которого они просто обожали. Для шакирдов слово дамуллы было законом, благословение его считалось самым верным залогом будущего счастья, а проклятье его сулило всевозможные бедствия на этом и страшные наказания на том свете. Для того, чтобы перейти в другую медресе без разрешения дамуллы, нужна была большая отвага, и на такого человека смотрели, как на отступника; мударрисы

запрещали своим шакирдам уходить от себя, хотя среди первых встречались, как исключение, и такие скромные люди, дверь которых всегда была открыта как для приходящих, так и для уходящих.

В медресе обыкновенно поступали грамотные мальчики, побывавшие в мектебе. Вновь поступившему давали книгу под названием "шерх-абдулла"; это был сарф, т.е. этимология арабского языка, и потому мальчики, изучившие эту книгу, назывались сарф-хан или просто "Шарх-Абдуллахан" и составляли первую ступень. Здесь странным образом кажется то, что книга эта написана на персидском языке. Она, повидимому, составлена для бухарских таджиков, т.е. коренного иранского населения Средней Азии, и перенесена к нам из Бухары. Таким образом мальчик, знающий только свой родной язык, который принадлежит, между прочим, к урало-алтайскому семейству языков, должен был обучаться арабскому языку, принадлежащему к семитической группе, посредством персидского языка, принадлежащего уже к третьему семейству языков – индо-европейскому. Но татарский ученый мир ничего неестественного в этом не находит. Книга эта начиналась словом "бедан", по-персидски значит "узнай". Но начинающему шакирду в этом месте задавали вопрос: "Почему автор говорит "бедан" а не говорит "иглам" (т.е. то же слово по-арабски). Шакирд на это должен был отвечать: "Потому, что книга эта составлена для персидских мальчиков; поэтому автор и счел нужным обратиться по-персидски, а не по-арабски". Здесь прежде всего бросается в глаза глупость задаваемого вопроса: ведь здесь, собственно, должна была итти речь вообще о языке этой книги, а не об одном только слове "бедан"; но, рассуждая так, мы были бы слишком требовательны по отношению к схоласту, который имеет дело с отдельными словами и всегда из-за деревьев не видит леса. Здесь странным может казаться только то, что шакирд, отвечая, что книга написана для персидских маль-

чиков, не задает себе вместе с тем вопроса: "Почему же тогда нас, татарских мальчиков, учат по этой книге"? Но это тоже будет понятно, если мы будем иметь в виду то, что мальчик отвечает не самостоятельно, а повторяет механически заученное; он поглощен формальной стороной своего урока, ему некогда мыслить, перед ним стоят еще горы таких глупых вопросов, через которые для него идет единственный путь к славному будущему. О том же слове "бедан" он должен задавать себе еще другие вопросы, вроде, наприм., такого: "Почему автор здесь говорит "бедан", а не "бехан" (т.е. "читай"): ведь это слово тоже персидское", а на это отвечать: "Потому, что чтение не предполагает обязательно знания, но для того, чтобы знать, обязательно нужно читать", как это говорится в одном персидском стихе, и он читает этот стих.

Таким образом первый год ученика проходил над этой книгой, которая не научала его ни персидскому, ни арабскому языку. Татарский же язык в медресе считался предметом недостойным изучения, его презирали, как язык мужиков.

В следующих двух ступенях изучался арабский синтаксис. На четвертый год шакирд уже переходил к наукам "аклият", т.е. "умственным", сначала к "мантику" (логике), а потом к "хакмату" (философии). "Аклият" переносили шакирда в сферу высших понятий, хотя они не могли проложить ему путь к истинному знанию, вследствие того, что эти, так сказать, опыты древних умов к нам перешли, благодаря средневековой арабской схоластике, в форме мертвых догматов, и шакирд, не имеющий понятия о географии и истории, воспринимал их вне временных и пространственных отношений. Но свет внешнего знания все-таки не оставался без отражения на внутреннем и внешнем мире шакирда, который к этому времени чувствовал себя способным разрешать вопросы знания и бытия и сознавал, хотя и смутно, значение этих вопросов. Самая вредная

вещь, говорят приносит некоторую пользу; это следует сказать и о схоластической философии, на которую мы привыкли смотреть совершенно отрицательно. Ее катехизическая система требовала от шакирда полного напряжения умственных способностей, мелочность ее рассуждений не могла не содействовать развитию силы критического анализа, а богатство всевозможных научно-философских понятий давало возможность более или менее свободно оперировать в области отвлеченной мысли.

Язык шакирда обогащался не столько благодаря наукам "арабията", сколько "аклията". На первое шакирд не обращал особенно серьезного внимания. Сухая грамматика не могла серьезно его интересовать. К тому же наука эта, по программе медресе, принадлежала к первым трем ступеням, т.е. преподавалась мальчикам 10-15 лет, которые еще не могли проявлять более серьезного отношения к науке, а "арабият" относилась к высшей категории: стилистика и литература в старых медресе находилась во всеобщем пренебрежении. Кошкарцы, с которыми ни одно из татарских медресе не могло конкурировать в науках "аклията", были вообще плохими арабистами, но это им не мешало быть хорошими ораторами и риторами. Я до сих пор не могу забыть, как один кошкарец "муназир", т.е. состязующийся, излагал свои мысли, возражая нашему мударрису, и как он умел свободно держать себя при этом, как шакирды наши с завистью смотрели на него и долго не решались перебивать его плавную и звонкую речь.

После "аклията" шакирд переходил к "наклияту", т.е. к собственно религиозным наукам[1]. Из наук этой категории в медресе преподавались следующие: "келям", "фикх", "усул-фикх". Первая из них рассматривала рели-

---

[1] Накль арабское слово, собственно, значит "перенести" или "перевести", "сообщить", "передать"; "наклият", означает науки, опирающиеся не на разум и не на опыт, а на внушение со стороны Бога и пророка. Накль, как таковой, противопоставляется "аклу", т.е. разуму.

гиозную сторону ислама (истикадат), а вторая и третья – правовую сторону его ("Шариат" или "Хукук"). Келям[1], защищая основные положения мусульманской веры, опирается на накль, т.е. на слова Бога и пророка, но вместе с тем и на разум и опыт, претендуя в то же время на разрешение вопросов о сущности бытия и человеческого знания. Наука эта возникла сравнительно поздно, после появления в мусульманском мире разных сектантов. Ахлу-ль-хакк (т.е. православные), ахлуссунат вальджамагат (т.е. люди, исповедающуе веру по правилам пророка и всеобщего собора) должны были защищаться от философов, от последователей Платона и Аристотеля и от разных сектантов. Самыми сильным из этих сектантов в мусульманских странах были шииты и мугтазилиты[2]. Особенно большой моральной силой располагали последние. Мугтазилиты тоже были вооружены келямом и развили его до своеобразной философской системы.

Сунниты, т.е. православные, тоже не хотели отставать от них, и, таким образом, мусульманские ученые, защищая свою веру от вторжения философской мысли, сами стали философами. И поэтому некоторые ученые проявляли отрицательное отношение к келяму, находя такое углубление в вопросы веры небезопасным с точки зрения мусульманского правоверия; но место келяма в татарских медресе было непоколебимо. Незаменимыми учебниками келяма были Метен Умара Несефия (Акаид Несефи) с его шерхом, Тафтазани и Акаид Азди с его шерхом муллы Джелала. Сагдуддин Тафтазани и Джелалуддин Дауани являются самыми выдающимися келямистами мусульманского суннизма. Первый из них известен под названием "галляма", т.е. ученейшего, а второй – "имам", т.е. предводитель. Галляма Тафтазани был современником Тиму-

---

1 Келям, – араб. слово; обозначает речь.

2 Мугтазиль по-араб. значит – отпадающий, отступающий.

ра и участвовал в его походах и, между прочим, был в Золотой Орде. Один из своих многочисленных трудов он посвятил татарскому хану Джани-Беку. Тафтазани в то же время был выдающимся арабистом и в этой отрасли знания оставил много ученых трудов.

Чтобы дать сколько-нибудь яркое представление о келяме, приведем несколько примеров из Несефи и Тафтазани.

Метен Несефи начинается следующими словами: ”Православные говорят, в противоположность ”суфиям”, что абстракция вещей действительно существует, и она доступна истинному знанию. В комментариях Тафтазани, относящихся к этому месту Метена, на нескольких страницах дается разъяснение, что такое абстракция вещей и что такое знание, какие возражения на это можно привести и как на них отвечать. Характерно, что вместо того, чтобы дать разъяснение того, какие люди называются ”ахлу-ль-хакк”, т.е. православными, Тафтазани толкует нам значение слова ”хакк”, т.е. правда. Это очень характерно для схоластика, который до того прилепляется к словам, что, занимаясь ими, совсем забывает о своей истинной задаче. Суфиев Тафтазани разделяет на три категории. Первые из них говорят, что вещи совсем не существуют, что они – одни призраки. Суфиев этого направления он называет ”гинадия”, т.е. капризными и упрямыми. Вторые говорят, что вещи существуют только постольку поскольку мы в них верим, и имеют относительные свойства. Эти суфии носят название ”гиндия”. Третьи отрицают всякую возможность познания сущности вещей и получают название ”лаадрия”, т.е. незнающие. Тафтазани доказывает несостоятельность этих учений и потом говорит: ”И даже не стоит с ними состязаться, особенно с последними, которые ничего не знают, лучше было бы их бросать в огонь, чтобы они сгорели или покаялись”. Дальше следуют слова Метена: ”Средств познания для тварей (т.е. для людей) – три: здоровые ор-

ганы чувств, правильное (достоверное) предание и разум"... Потом говорится о разных видах этих средств познания. Тафтазани подробно объясняет, каким образом получаются ощущения посредством всех этих пяти органов чувств. Например, о слухе он говорит, что эта способность (или сила) находится в нерве, расположенном во внутреннем ухе, что им ощущаются звуки путем соприкосновения с воздухом, получившим свойства звука так, что в это время Бог создает в нашем уме сознание звука. Тафтазани этим ограничивает свои рассуждения о слухе. Дальнейшие подробности по этому поводу мы находим у комментаторов. Один из них, Рамазан Эфенди (из Турции), рассуждает так: "Под влиянием звука в окружающем воздухе образуются волны, которые переносятся все дальше и дальше и, таким образом, проходят известное расстояние, смотря по своей силе, и человек, находящийся на этом расстоянии, слышит этот звук". Об этом нет двух мнений, но может ли слышать человек, находящийся вне этого расстояния? Об этом есть разногласия. Философы говорят "нет", и по их следам шел глава мутазилитов Низам, но новые мусульманские ученые, наоборот, говорили "да", и правда – на стороне последних, на что есть следующие три доказательства. Во-первых, когда муэдзин на минарете призывает к молитве, мы слышим его голос и в том случае, когда ветер дует в противоположную сторону; ведь тогда воздух, приводимый в движение голосом муэдзина, не доходит до нас. Во-вторых, допустим, что есть дом без всякого отверстия; ведь и внутри этого дома слышится голос, хотя не проходит туда никакого воздуха. В-третьих, мы знаем направление звука; это доказывает, что мы ощущаем звук прежде, чем доходит его воздух до нашего уха, так как если бы мы ощущали звук только тогда, когда он прикасается к нашему внутреннему уху, тогда мы не знали бы направления звука. Философы тоже имеют свои аргументы. Во-первых, мы, – говорят они, не слышим голоса против ветра, так

как ветер препятствует достижению голоса до нашего уха, но это не может оправдать их мнения, так как неслышанье может быть здесь по дальности расстояния. Мы приводим еще следующие основания положения суннитской веры из того же Акалу-Насафи: все поступки людей предопределяются Богом, но у людей имеется частичная воля, почему они и получают возмездие от Бога. Бог не обязан относиться благоприятно к людям. Великие грехи не исключают веры. Бог может наказать и за маленькие грехи и простить великие грехи, именно, если греховность поступка при этом сознается, а не отрицается; отрицать греховность греха – "куфр", т.е. безверие. Бог никогда не прощает куфра. Великие грешники не останутся в огне (т.е. в аду) вечно, хотя бы они и умерли без расскаяния. Заступничество пророков и святых за грешников во время страшного суда – действительно. Загробные мучения для кафиров и некоторых грешных мусульман и наслаждения для добрых людей действительно существуют (это еще до страшного суда, т.е. предварительное возмездие до приговора). Молитва и благотворительность за умерших приносят им пользу".

Все вышеприведенное подчеркивается с целью отграничения от мутазилитов, которые во всех этих пунктах стоят на противоположной точке зрения. В акаиде имеет место и политика. Вот что говорится про имама: "Мусульманам нельзя обойтись без имама, т.е. без политического вождя; он нужен для осуществления их законов, устройства крепостей, организации армии, собирания налогов, усмирения повстанцев, мятежников и разбойников, совершения торжественных молебнов, разрешения ссор и разногласий, для засвидетельствований прав женитьбы и выдачи замуж малолетних, не имеющих своих близких, и т.п."

Имам должен быть исключительно из корейшитов, т.е. из того рода арабов, из которого происходил сам Мухаммед. Не обязательно, чтобы имам был безгрешным, лишь бы он был умен, способен, дальновиден, умел прово-

дить в жизнь шариат, оберегать границы мусульманского государства, защищать слабых от сильных.

Имам не может быть свергнут из-за своей развратности и несправедливого отношения к подданным.

За келямом следует усулу-ль-фикх, особая наука, изучающая теорию мусульманского права. Здесь рассматривается четыре основы шариата с их разновидностями. Основы эти суть следующие: Китаб, т.е. Коран, суннет, т.е. слова и поступки Магомета, иджмаг, т.е. собор ученых, кияс, т.е. аналогия. Наука эта тоже весьма сложна и богата учеными трудами, перегруженными разными шерхами и хашиатами.

После усулу-ль-фикха естественен переход к самому фикху, т.е. к изучению мусульманских законоположений; иногда к фикху приступали шакирды, не успевшие пройти усулу-ль-фикха, но это считалось нежелательным и практиковалось только тогда, когда шакирд хотел окончить курс в более спешном порядке, к чему его принуждали жизненные условия. По фикху составлены горы книг, в которых рассматриваются всевозможные и даже невозможные случаи жизни. Фикх распадается на три отдела под названием: "гибадат", "мугамалат" и "гукубат". Первый из них — "гибадат", иначе хукук-улла, т.е. права Божьи, — рассматривает те обязанности людей, которые касаются только их отношений к Богу. Главнейшие из них четыре: намаз, т.е. пятикратная молитва, руза, т.е. пост в месяце рамазане, зекат, т.е. ежегодное выделение одной сороковой своего имущества в пользу бедных, хадж, т.е. путешествие раз в жизни в Мекку для поклонения святой Каабе. Все эти четыре обязанности, вместе с верой в существование единого Бога и в пророческий сан Мухаммеда, составляют основы Ислама (бина-ислам), но пятая из них, т.е. вера в Аллаха и пророка, считается основой всех основ и является гарантией спасения человека. Без имана, т.е. веры, не имеют смысла никакие обряды, но эта пятая, собственно не пятая,

а первая основа Ислама, имеет место не в фикхе, а составляет одну специальную науку, которую называют келямом. Вторая часть фикха рассматривает всевозможные жизненные отношения людей, например, бракоразводные дела, продажу и покупку, свидетельства и т.д. Мугамалат иначе называют хукук-уль-гибад, т.е. человеческие права[1].

Основы мусульманского права были положены четырьмя муджтагидами[2] или имамами, каждый из которых имеет свои особенности и развил самостоятельное, законченное направление, завоевавши себе исключительное господство на известной территории мусульманского мира. Первый из этих муджтагидов – Абуханифа, II века магометанской эры. Его величают имамом-агзамом, т.е. величайшим вождем, или учителем. В правотворчестве он опирается, главным образом, на Коран, но так как в Коране очень немного аятов, относящихся к правовым вопросам, да и те отличаются неясностью, то имаму-агзаму пришлось пользоваться аналогией в широком масштабе, а на хадис, т.е. слова Магомета он обращал мало внимания, хотя, по теории шариата, хадис должен пользоваться тем же авторитетом, каким обладает Коран. Пренебрежение этого имама хадисом объясняется недоверчивым отношением его к подлинности хадисов, так как к этому времени сочинение хадисов с какой-нибудь корыстной целью стало обычным явлением, и потому имам-агзам нашел достойным использо-

---

[1] Хукук-уль-гибад буквально – права рабов (Божьих). Они соответствуют современным гражданским правам.

[2] Буквальное значение муджтагид – "человек, старающийся приложить усилия"; "иджтагид" – прилежание, усиленное старание. В переносном значении – муджтагид – человек, умеющий черпать мысли из Корана и хадисов и, основываясь на них, создавать законоположения. Иджтагид, это – самая высокая степень мусульманской учености; считается особым даром Божьим.

вания в законодательстве только 17 хадисов[1].

Громадное большинство мусульман земного шара – ханифиты, т.е. приверженцы имама агзама. Его направление отличается большой строгостью и осторожностью. Сам имам вел строгую жизнь святых.

Он был заключен в тюрьму халифом Мансуром (754-775) за неприятие судейской должности. Основателем второго из четырех направлений был имам Шафиги; он опирается больше на хадис, чем на аналогию. Эти два имама расходятся, между прочим, в вопросе об употреблении мяса, приготовленного "книжниками", т.е. евреями и христианами. Имам-агзам запрещает такое мясо, тогда как Шафиги разрешает. Шафигитов больше в Египте, в Персии и у нас на Кавказе. Остальные два направления маликитов и ханбалитов сравнительно мало распространены.

Последователи этих имамов стали смотреть на них, как на своего рода маленьких пророков, учение которых не подлежит никакой отмене, хотя факихи, т.е. юристы, могут их критиковать и делать к ним добавления. Факихи последующих времен наконец пришли к тому заключению, что "заману иджтагид мункариз", т.е. уже прошло время самостоятельного толкования Корана и хадисов. Такой взгляд был как раз кстати для эпохи культурного застоя и весьма соответствовал схоластическому направлению мысли.

Среди богословских наук особое место занимала так называемая наука о разделе наследства – "фараиз". Обыкновенно ею занимались шакирды, приготовляющиеся к поездке в Уфу для того, чтобы выдержать экзамен на право получения духовного звания.

---

1 Изучением хадисов занимается особая наука (гильмуль-хадис), в которой главное внимание обращается на сообщение или передачу хадисов. В правовых вопросах вообще очень осторожно относятся к хадисам, а более свободно пользуются ими в нравоучительной стороне религии. Самые авторитетные хадисы собраны в 6-ти книгах, авторы которых считаются пионерами своей науки.

Вообще шакирды в больших медресе мало интересовались фикхом. От него их отвлекала чисто теоретическая часть богословия, в которой больше имеется пищи для пылкой молодой души. Они за фикх принимались только тогда, когда на это их толкала насущная потребность жизни, т.е. стремление сделаться муллой. Шакирд, окончивший курс, был совсем мало знаком с фикхом, и в этой отрасли мусульманской образованности он совершенствовался только во время дальнейшей своей практики на духовной службе. Задача старого медресе заключалась не столько в том, чтобы познакомить с самим шариатом, сколько в том, чтобы дать орудие для понимания его.

Курсави и Марджани.

Первые религиозные мыслители.

Таикм образом волжские мусульмане, хотя и приобщились к мусульманской культуре, но в этой области не проявляли особой самостоятельности, и в религиозно-ученых вопросах все дела зависели от Средней Азии. Хотя между отдельными мударрисами часто возникали разногласия по тем или иным вопросам на научно-религиозной почве, но они относились к мелочам, не приобретали самостоятельного значения и не угрожали прочности основ господствующего направления и образа мысли, пока не появился знаменитый Абунасруль-Курсави.

Этот гениальный человек, родившийся в 1783 году, умерший еще в молодости в 1814 году, объявил себя решительным противником келямистов. Молодой ученый боролся, когда еще был в Бухаре, против келямистов, превративших мусульманское богословие в тягучую схоластическую философию. Он, с одной стороны, был большим знатоком Корана и хадисов, с другой – выдающимся келямистом-философом, и, вооружившись этим обоюдоострым

мечом, он смело набросился на гиганта – Бухару. Его рукописная книга, в которой он мастерски излагал свои взгляды на вопросы о существе Бога и его качеств и резко критиковал келямистов, быстро распространилась и живо заинтересовала собой ученых, которые в ней увидали подлинную ересь и единым фронтом ополчились против казанского "еретика". Дело дошло до самого эмира Хайдара, который сам был ученым фанатиком, и кончилось тем, что Абуннаср был приговорен к смертной казни, от которой спасся бегством на свою родину. Здесь он был назначен муллой и мударрисом в дер. Курсу Казанского уезда, основал здесь большую медресе и собрал много шакирдов. По возвращении на родину он возобновил свою учено-литературную деятельность и в очень короткое время приобрел себе неувядаемую славу. Одни преклонялись перед его проницательным умом и широкими и основательными знаниями, но большинство было против него. Он был горячим по характеру, резким и несдержанным человеком, чем еще больше отвращал от себя современников. Мударрисы доносили на него в Духовное Собрание, обвиняя его, главным образом, в отрицательном отношении к истинам, принятым как основы веры со стороны правоверных мухамедан, и в совращении своим вредным учением молодых людей. Нам неизвестно, как отнеслось Духовное Собрание к подобным доносам в лице своего первого муфтия Мухамеджана, тоже воспитанника Бухары[1]. Но вскоре после этого Абуннаср предпринял путешествие в Турцию и Аравию и скончался в Константинополе на 38 году от роду.

После него татарская ученая жизнь стала опять течь спокойно в своем старом русле, пока не появилась другая и более значительная знаменитость – Мерджани, благодаря которому опять была нарушена вековая тишина. Этот

---

[1] Муфтий этот до того был проникнут бухарским духом, что свои официальные обращения к муллам составлял на персидском языке.

ученый[1], благодаря своей долголетней жизни, с однной стороны, и более уравновешенному характеру – с другой,успел сделать много того, чего не мог достичь молодой и горячий Абуннаср.

Шигабуддин Мерджани родился в 1818 году в деревне Ябынчах Казанского уезда. Отец его был ученым мударрисом, получавшим образование в Бухаре. Шигабуддин до 20-летнего возраста учился в медресе своего отца, в деревне Ташкичу, куда его семья переселилась, когда еще Мерджани было 5 лет. В 1838 году он отправился в Бухару и после 5-летнего пребывания здесь переехал в другой центр Средне-Азиатской образованности – в Самарканд. Здесь он приблизился к одному из ученейших людей своего времени, Кази Абусагиду, у которого была богатая библиотека, имевшая весьма редкие книги. Мерджани с великим удовольствием предавался чтению и переписке книг, недоступных обыкновенным шакирдам и даже мударрисам. Особенно интересовался он историей, которая была в особенном пренебрежении у средне-азиатов. Известный экземпляр куфического Корана, находившегося до февральской революции 1917 г. в Публичной библиотеке в С.-Петербурге, в то время хранился в Самарканде. Мусульмане почитали его как один из 4-х экземпляров, написанных Османом, зятем Мухамеда. В подлинности этого экземпляра никто не сомневался, тем более, что на одной из его страниц имелось красное пятно, как раз под тем аятом, на который, по преданию, брызнула кровь Османа, во время злодейского покушения на его жизнь, когда он читал Коран. Мерджани заинтересовался этим историческим вопросом и предался его изучению, в результате чего пришел к тому заключению, что экземпляр этот не есть Коран Османа; по поводу этого он написал специальную книгу "Фауаиду-мугимма", из-

---

[1] Деды Мерджани происходят из деревни Марьджян, Казанского уезда. Мерджани значит марьджинский.

данную им после возвращения на свою родину в Казань. В Самарканде же совершился перелом в богословском мировоззрении Мерджани. Он уже чувствует себя нестесненным рамками старых формул келямистов и не считает себя обязанным подчиняться их имамам. Он начинает рассуждать о них, как об обыкновенных смертных, равных ему. Мерджани оставался в Самарканде около 2-х лет, а потом опять вернулся в Бухару и, поместившись в одной из медресе, занялся дальнейшим усовершенствованием своего образования и чтением лекций. Он, между прочим, в это время изучал Абуннасра, результатом чего появилось его сочинение "Танбихе Абнауль-гаср Би-танзихи анбаи-Абуннаср", в котором он выражает полное сочувствие Курсави и очень высоко оценивает его ученые заслуги. В это время он занимался математикой, особенно геометрией и астрономией. К этому времени относится его первый исторический труд "Гурфатуль-Хавакин", книга по истории Бухарского и Хивинского ханств, и, кроме того, сочинение по географии Средней Азии.

В 1879 году Мерджани возвратился на родину и вскоре был приглашен на должность муллы и мударриса в первый приход г. Казани. В этом приходе жил знаменитый купец Ибрагим Юнусов, который имел близкие сношения с правительственными кругами и пользовался большим почетом среди казанских татар. Он был большой шутник, любил потешаться и подсмеиваться над шакирдами и вообще духовенством. В этом он находил особое удовольствиее, за что и платил им весьма щедро. Но гордый и серьезный Мерджани не хотел быть предметом насмешек капризного и честолюбивого купца и резко протестовал против его насмешливых выходок. В это время казанским полицмейстером был Шаги Ахмет-Мирза Алкин. Казанское духовенство всячески старалось угодить этому сановнику и в оба мусульманских великих праздника делало первый визит Алкину, а потом обязательно Юнусову. Но Мерджани этого не

стал соблюдать, считая это унизительным для ученого человека. Ибрагим Бай никак не мог простить этого Мерджани, которого он сам выбрал имамом для своей мечети и мударрисом для своей медресе. Казанские мударрисы тоже в большинстве своем были против Мерджани, не желавшего итти по их стопам. Начались доносы, и Мерджани на некоторое время лишился своей должности. Ученики его разошлись, сам он намеревался переселиться в Турцию, но это как-то не осуществилось, полицмейстер Алкин стал на его сторону, и опять возвратили ему старую должность; но долго еще он не мог поставить свою медресе на должную высоту, благодаря капризам Ибрагим Бая. Здание медресе совсем обветшало, шакирдов в нем было очень немного: Юнусов не хотел помогать сам и другим не позволял. Таким образом первый период учительства Мерджани, продолжавшийся около 20 лет, прошел в неравном бою, в котором "на одного петуха напало 12 индюков"[1]. Но Мерджани не поддавался. В этот период своей жизни он писал главные свои ученые труды, которые обещали ему неувядаемую славу.

Главным предметом спора между Мерджани и его противниками было следующее: келямисты, как и Аристотель, относили Бога к категории необходимости и, называя его "Ваджибом", т.е. всевышней необходимостью, а все остальное из существующего относили к категории имкан, т.е. возможности. Ваджиб, т.е. Бог, был вечен и бесконечен (лязим), а все возможное (мумкинат) было конечно и изменчиво (хадис). Секта мугтазелитов (тоже келямисты) отрицала отдельные свойства Бога, боясь впасть в политеизм. Келямисты, называвшие себя суннитами, т.е. православными, приписывали Богу много свойств (знание, слух, зрение, речь и т.д.) и, утверждая это, они оказывались в

[1] В одном сочинении Мерджани мы находим следующие стихи: "Не победят 12 индюков одного петуха: он хотя один, но все-таки не поддается индюкам, и, отступая назад, гордо кричит: "кукареку".

весьма трудном положении, ибо спрашивалось: необходимы ли эти свойства, как необходимо само существо Бога, или возможны. В первом случае мы должны были бы признать множественность необходимого, что равносильно множественности Бога, а если эти свойства возможны, то, следовательно, они конечны и изменяемы (хадис), так как все возможное – конечно. Православные келямисты нашли себе такой исход: свойства Бога возможны, но из этого не следует их конечность, ибо конечность бывает двоякого рода: конечность во времени и конечность по существу. Все существующее, кроме Бога, есть, конечно, во времени, в том смысле, что его небытие предшедствовало бытию во времени, а свойства Бога не конечны во времени, и это не исключает их конечности по существу в том смысле, что они обусловлены в своем существовании другим, т.е. самим Богом. Таким образом все бытие вместе с Богом они разделили на три разряда: 1) необходимый, вечный, бесконечный и по существу, и по времени, – это есть существо Бога, иначе сам Бог, а свойства Бога в это понятие не входят; 2) возможный, но бесконечный во времени и конечный по существу, это свойства Бога, их много; 3) возможный и конечный как во времени, так и по существу, это – все бытие, кроме Бога и его свойств. И вот, Мерджани не соглашается с этими положениями келямистов. Свои мысли и взгляды по этим вопросам он подробно изложил в друх больших теологических сочинениях, одно из которых составляет самостоятельный шерх к акаиду Насафия, а другой – хашият к "Мулла-Джелалу". Мерджани отличается от келямистов тем, что он в вопросах веры опирается на том, чтобы философские рассуждения не примешивались к богословию, короче говоря, он был сторонником самостоятельности теологии, и, обсуждая вопросы о существе и свойствах Бога, он исходит из этого принципа. По его утверждению, Бог со всеми свойствами необходим, вечен и бесконечен, никем не создан, ни в ком и ни в чем не нуж-

дается, его свойства неотделимы от его существа. Он не разделяет, вышеприведенных, трех положений келямистов: во-первых, там свойства Божьи отделяются от его существа, что очень подходит к христианской троичности, вовторых, свойства Божьи включаются в категорию возможности, что явно противоречит строгому единобожию ислама. В-третьих, келямисты считают конечность во времени всего возможного, кроме свойств Божьих, одним из основных положений веры и философов упрекают в ереси за то, что они допускают предшедствование некоторых высших существ во времени. По мнению Мерджани, это конечное во времени и по существу понятие – чисто философское, которое не касается учения ислама ни в положительном, ни в отрицательном смысле.

Хотя Мерджани стоял за чистоту веры и ее отдельность от философии, он все-таки не мог обойтись без последней; будучи воспитан в келямистском духе и окруженный людьми такого же образа мыслей, он, естественно, не мог пренебрегать орудием философии.

Конечность во времени, – говорит Мерджани, – не охватывает всех вещей, ибо в нее не входит само время, так как если небытие времени предшедствовало его бытию во времени, то отсюда следовало бы существование времени прежде, чем оно существовало, нелепость чего очевидна, а если возражают, что время есть вещь только воображаемая, то воображаемое, которое существовало бы ранее воображающего – абсолютное небытие, которое не может служить объектом по отношению к другим вещам. Кроме того, Мерджани допускает сверхвременные невещественные существа. К последним он относит прежде всего разум и душу человека, которой он, между прочим, приписывает вечность.

Все это дало повод противникам Мерджани обвинять его в отрицании свойств божьих, в допущении бесконечности мира. Его называли и мугтазалитом, и шиитом, и да-

же еретиком.

В области фикха Мерджани тоже не шел по стопам своих современников. Его отношение к факикхам было критическое; особенно он не доверял авторам позднейшей эпохи, умеющим только составлять толстые томы, лишенные творческой мыси и силы критического анализа. Мерджани хотя не объявил себя муджтагидом, но и не хотел быть слепым подражателем факикхов; он нашел себе место между муджтагидами и мукаллифами (подражателями или последователями) и хотел быть мустедлилем (т.е. требующим во всех случаях доказательств), который не создает отдельного направления или учения шариата, но может иметь свое самостоятельное мнение по тем или другим вопросам фикха, опираясь при этом непосредственно на Коран и на хадисы. Фикху посвящен замечательный труд Мерджани "Назура"[1], имевший большой успех еще при его жизни, прославивший имя своего автора далеко за пределами России. По своей теме книга эта очень необширна. Она написана с целью решения одного частного вопроса, но этот частный вопрос здесь получает такое освещение, что во время чтения его мы чувствуем себя в сфере решения самых основных вопросов фикха. Дело заключалось в следующем: Ислам предписывает своим последователям совершать ежедневно пятикратную молитву. Время ее указано так: первая – перед восходом солнца, вторая – в полдень, третья – перед закатом солнца, четвертая – после заката солнца, пятая – после вечерней зари.

Соблюдение каждого из этих пяти сроков факихи считают неизменным условием действительности молитвы. Между тем у нас в северной и средне России несколько времени не заходит заря, и вот допустимо ли в это время совершение "Ясту", т.е. пятой молитвы? В авторитетных книгах вопрос этот вовсе не затронут, потому что они все напи-

---

[1] "Назура" – буквально – телескоп.

саны на юго-востоке, где нет случая незахождения зари.

Многие из татарских мулл высказались за несовершение пятой молитвы, когда не заходит шафак (вечерняя заря), ибо, говорили они, не имеется главного условия – времени. Такое решение вопроса было весьма естественно для схоластика, мыслящего всегда формально. Хотя много было и нежелающих сократить пятикратную молитву на четырехкратную, но между ними не было такого человека, который умел бы основать свое мнение на твердой почве. "Назура" так убедительно доказала обязательность пятой молитвы, что этот вопрос был как будто исчерпан и больше никто не осмеливался сокращать пяти молитв, хотя противники Мерджани еще не хотели сдаться без боя и сочинили возражение на "Назуру" под названием "Джаруда", которое было напечатано на средства Ибрагима Юсупова на разноцветной изящной бумаге.

Двенадцать мулл, – говорит Мерджани, – собрались вместе и составили против меня Джаруду, но они не только не могли опровергнуть "Назуру", но своим невежеством опозорили себя и своих единомышленников. Современный арабист и историк Риза Фахруддонов, сравнивая Назуру и Джаруду, говорит: Когда еще я был шакирдом, в мои руки попала "Джаруда", и я с удовольствием прочитал эту книгу, но узнав, что она составлена против другой книги "Назура", я поторопился достать эту последнюю и скоро добился ее. "Назура" произвела на меня такое впечатление, что все старое рухнуло передо мной. Я с этого времени стал совсем другим человеком. Я благодарен, – говорит Риза, – Мерджани за то, что он первый открыл мои глаза, но я еще больше благодарен авторам "Джаруды" за то, что они помогли мне понять истинное значение Мерджани".

В другом своем сочинении по фикху "Хаккуль-магрифа", Мерджани задается целью выяснить вопрос о вычислении месяцев, которое имеет большое практическое значение для определения постных и праздничных дней.

Мерджани рекомендует при этом руководствоваться математическими данными астрономического вычисления, с которыми никак не могло согласиться большинство его современников.

Все вышеприведенные и подобные вопросы, над которыми трудился Мерджани, может быть, сами по себе не имеют того значения, которое придается им автором настоящей книги, но мы не должны упускать из вида ту среду, в которой жил Мерджани, и ту эпоху религиозной исключительности, в которой действовал наш реформатор. Мы не придаем трудам Мерджани абсолютной ценности (существование такой ценности проблематично), а оцениваем их с чисто исторической стороны. Пять ли раз нужно молиться ежедневно или только четыре, это для нас неважно, а важно то, как Мерджани подходит к этому вопросу со своей шариатской точки зрения. Историческая заслуга его заключается не в том, что он отстоял полное число молитв, а в том, что он, благодаря своему самостоятельному мышлению и критическому отношению к вопросу, проложил путь к истинному знанию.

Другая, едва ли не самая большая заслуга Мерджани, заключается в его исторических трудах. Человек этот был весьма талантлив и многосторонен и прежде всего был историк, и даже в своих богословских сочинениях он обнаруживает себя как историк. История Мерджани не сводится к простому констатированию фактов, а, наоборот, исторические данные у него сливаются с критикой. Он мыслит исторически; собственно, он историк не столько в широком смысле слова, сколько историк эволюции и литературы, его настоящая специальность – биография и библиография. Мерджани оставил следующие исторические труды: 1) "Гирфатул хавакин", история Средней Азии 4, 5 и 6-го веков мухаммеданской эры. Издан в Казани в 1864 году на 34 стр., на арабском языке. 2) "Гулялетузземин", краткий очерк истории Болгарского и Казанского царств.

Сочинение это переведено В.В. Радловым на русский язык, доложено, как важный исторический документ, на 4-м археологическом съезде, состоявшемся в 1877 году в Казани, и напечатано вместе с переводом в 1-м томе трудов этого съезда. Книга эта написана на татарском языке. 3) "Мустафадуль-Ахбар", обширный труд по татарской истории, в двух частях. Первая часть (издана в Казани в 1885 году на 208 стр.) состоит из истории тюрко-татарских ханств Поволжья и Средней Азии); вторая часть (издана в Казани в 1900 году) заключает в себе культурную историю последующих веков волжских татар, т.е. исторические сведения о религиозно-просветительных учреждениях и биографические очерки более или менее замечательных людей из ученых и мударрисов. В первой части этого труда автор пользуется, главным образом, мусульманско-арабскими источниками, но мы там находим исторические данные, имеющие и русское происхождение. Хотя Merджани не владел русским языком, но он при этом мог пользоваться услугами других лиц. Он был в близких сношениях с известным туркологом В.В.Радловым, жившим тогда в Казани в качестве инспектора русско-татарских школ. Но главным сотрудником его в этой области был талантливый и любознательный Хусаин Файзханов, лектор восточного фак. С.-Петербургского университета, который, будучи в молодости шакирдом Мерджани, имел с ним постоянную переписку. Кроме того, здесь много данных, полученных автором путем самостоятельного исследования. Его интересовали старые ханские монеты и надгробные надписи и разные письменные и устные предания. Предметы старины, добываемые таким путем, он подвергал тщательному и строго научному исследованию. Материалы для второй части этого труда были собраны им исключительно из первых рук. Здесь Мерджани строго критикует современников и особенно не щадит своих противников. Язык этого труда хотя татарский, но сильно смешанный с арабскими словами.

Мерджани не мог иначе писать, когда еще не успел выработаться современный литературный татарский язык, и образованный человек находил выражение для своих мыслей только в арабском языке. 4) "Кашфуль-Гата", критика известного исторического сочинения "Таварихи-Болгарийе", в которой Мерджани доказывает ложность исторических сообщений названной книги. "Кашфуль-Гата" отдельного издания не имела, она приложена к концу первой части "Мустафадуль-Ахбара". 5) "Вафиятуль-Эслаф" – громадный исторический труд в семи томах, из которых издан только I том (Казань. 1883 г., в 411 стр.), служащий пропедевтикой к последующим томам и дающий больше теоретические знания, необходимые для основательного понимания истории. Остальные томы этого труда состоят из биографии замечательных людей всего мусульманского мира, расположенных в хронологическом порядке. В I-м томе этого труда Мерджани жалуется, между прочим, на падение образованности среди мусульман и на пренебрежение светскими науками и сильно критикует схоластический метод обучения. Там же указывается на необходимость русского языка для татар, но вместе с тем он строго отстаивает цельность религиозных и национальных особенностей своего народа. Он никогда не допускает употребления русских выражений в татарской речи, никого не называет с фамилией на "ов" или "ин" и употребляет исключительно мусульманское летоисчисление.

В последний период своей учено-профессинальной деятельности Мерджани приобрел большую славу. Его имя было известно и в Турции, и в Индии. На своей родине он был в большом почете; хотя большинство казанских мударрисов продолжало враждовать с ним, но было бессильно причинить ему вред и даже боялось его. Мерджани выстроил большую каменную медресе "Мерджанийе", содержание которой прихожане взяли на себя, организовав, по указанию Мерджани, из своей среды попечительство. Это

послужило примером для других приходов и, таким образом, Мерджани способствовал освобождению дела просвещения от исключительной зависимости от честолюбивого и капризного бая. Но по отношению к своей медресе Мерджани не предпринял внутренней реформы; она в учебно-воспитательной части почти не отличались от других медресе того времени. Мерджани оказал содействие и открытию в Казани татарской учительской школы, где был назначен первым вероучителем.

Мерджани скончался в апреле 1889 года на 73-м году своей жизни. По поводу столетия его рождения в 1915 г. появился большой труд об его жизни и ученой деятельности, составленный с участием главных представителей современной татарской литературы.

Переводно-календарная литература.

К. Насыров, Ф. Халитов, Ш. Рахматуллин.

Между Мерджани и последовавшим за ним умственным движением так называемого нового метода привлекает к себе внимание особого рода литературное явление, имеющее переводно-календарный характер. Представители этой литературы имели следующие общие особенности. Во-первых, они имели мусульманское среднее образование, так как не ездили в Бухару, а получили образование только в Казани; во-вторых, были знакомы с турецкой (османской) литературой; в-третьих, все владели русским языком, хотя не учились в русских учебных заведениях; в-четвертых, не претендовали на вольнодумство и свободомыслие.

Каюм Насыров родом был из дер. Ширдан, Свияжского кантона. Отец его был муллой. Насыров жил все время в Казани, где скончался в глубокой старости в 1902 г. Он долгое время был учителем татарского языка в учитель-

ской семинарии и составил для своих учеников татарско-русский словарь. В последний период своей долголетней жизни он жил одиноко и замкнуто в своей маленькой бедной квартире, давал частные уроки, но, главным образом, был поглощен литературными занятиями. Литературная деятельность этого человека касалась всех отраслей знания. Он написал азбуку, грамматику татарского языка, татарский словарь, грамматику русского языка для татар, грамматику татарского языка для русских, татарско-русский словарь, русско-татарский словарь, стилистику татарского языка, учебники по азбуке и арифметике, геометрии, географии, истории, ботанике, морали. Кроме того, издавал календари (с 1871 по 1897 г.) и переводил восточные сказки и рассказы с арабского и турецкого языков. Все его сочинения написаны на татарском языке, за исключением одного – руководства проповеди для мулл, которое написано на арабском языке. Самый обширный его труд "Фавакигуль-джуляса" – сборник восточно-арабских анекдотов с приложением образцов татарской народной литературы (издано в Казани в 1884 году, 609 стр.). Самыми ценными из его трудов нужно считать грамматику, стилистику и словарь татарского языка, в которых он дал первый опыт обработки литературного татарского языка, бывшего в полном пренебрежении у тогдашнего ученого общества. И вообще Насыров своими сочинениями заложил основы новой татарской литературы и возбудил интерес к светскому знанию. Ему принадлежит и честь составления первого на татарском языке календаря. И потому некоторые не без основания называли его татарским Ломоносовым.

Насыров был современником Мерджани и жил с ним в близком соседстве, но между ними не было внутренней моральной связи и контакта в действиях. Отношение их друг к другу было недружелюбное, хотя оба они шли по пути культурного прогресса, против общего течения татарской исторической мысли. Несмотря на сходство направле-

ния их умственной деятельности, мы находим много противоположных черт в их характере и образе мыслей. Мерджани был человек усовершенствованного характера, общительный, интересующийся всем. Он жил на широкую ногу, умел вообще показать себя людям, тогда как Насыров был человек нервный, чудаковатый, жил замкнуто, не любил общаться с людьми, не умел приобретать себе сторонников. Его жизнь прошла в маленькой квартире, без жены, без детей; он имел при себе, в качестве прислуги, только мальчиков, которых постоянно сменял и которыми вечно был недоволен. Мерджани имел проницательный ум, большую силу критического анализа, всестороннее знание своих предметов, тогда как Насыров не обладал настоящей творческой мыслью и основательными знаниями; он был больше переводчиком и переписчиком, чем писателем. Мерджани, между прочим, два раза снимался в фотографии (один раз для американского консула, а другой раз по просьбе издателя энциклопедического словаря в Лондоне), а отношение Насырова к подобным вещам было отрицательное, что очень ярко вырисовывается из следующего рассказа Г.Максудова, редактора газеты "Юлдуз". "Получив, – говорит Максудов, – из Закавказья письмо, в котором автор просил меня прислать материалы по казанской литературе для предложенного им сочинения по истории литературы, я обратился, между прочим, к Каюму Насырову и застал его в чулках и овечьей шубе; выслушав мою просьбу сообщить свою биографию и дать фотографическую карточку, он ответил в том смысле, что не хочет давать о себе никаких биографических сведений для того народа, который до сих пор знать его не хотел и который обрекает голодной смерти своих писателей; что он не имеет никакой такой карточки и никому не будет интересно смотреть на его безобразное лицо". Итак, миссия Максудова осталась без результатов.

Насыров задался было целью издавать газету на та-

тарском языке, но осуществлению этого его плана препятствовали тогдашние политические условия.

Фатих Халитов, сын одного из казанских мударрисов, учился в медресе своего отца; в молодости он был приказчиком, благодаря чему выучился русскому языку. Жизненные условия и некоторые природные наклонности направили его к литературной деятельности. Вскоре начинают выходить его стенные календари, на обороте которых он помещал разные фантастические сказки восточного происхождения. Он перевел с османского языка известный сборник арабских сказок "Тысяча и одна ночь" и массу других тому подобных сказок; перевел несколько пьес с русского и турецкого языков, имея, впрочем, мало понятия о драматическом искусстве. По литературному значению Халитов несравненно ниже Насырова; у него татарский язык совсем невыработанный, он не мог даже писать без грамматических ошибок.

Шигабуддин Рахматуллин, сын муллы дер. Имянлибаши, Свияжского кантона, учился в Казанской Апанаевской медресе, был на военной службе, где обучался русской грамоте и служил писарем. По возвращении на родину был избран муллой в д. Чукри-Алемово, того же кантона. Он также издавал стенные календари, написал самоучитель русского языка, учебник географии, много анекдотических рассказов, перевел несколько арабских богословских книг. В своем краю он славился как знаток русского языка и канцелярской мудрости, практиковался в письмоводительстве. Деятельность Рахматуллина не осталась без влияния на последующий ход татарской литературы.

Рахматуллин и Халитов и доныне здравствуют (они уже 70-летние старики), но их литературная деятельность уже перешла в область истории, их уже давно не видно на горизонте.

Учительская школа и русские классы.

В Казани с 1876 года существовала татарская учительская школа, единственное казенное средне-учебное заведение для татар. Цель основания этой школы была подготовка учителей для начальных школ (русских классов), которые открывались на средства министерства народного просвещения и земств, и в которых преподавание велось на русском языке, исключая Закона Божия, который разрешалось преподавать на родном языке. Такие школы распространялись среди татар очень медленно, народ ужасно боялся их, духовенство видело в них средство руссификации и всячески препятствовало распространению таких учреждений. Подобное отношение объясняется не только фанатизмом мусульман, но и вмешательством православного миссионерства в дело просвещения инородцев. Но впоследствии школы эти оказались не так страшны; учителя в них были мухаммедане и большею частью религиозно-настроенные люди. Кроме того, в этих школах допускалось преподавание шариата (Закона Божия), которое обыкновенно возлагалось на приходских мулл, и сознание необходимости русской грамоты все глубже проникало в народную массу, особенно в городах. В 1891 году было издано положение, обязывавшее мусульманские духовные чины выдержать экзамен по русскому языку, и этим еще увеличивалось практическое значение русских классов, которые уже стали посещаться не только детьми, но и взрослыми шакирдами, кандидатами на должность мулл. Некоторые более способные из таких шакирдов, окончив курс, стремились к дальнейшему усовершенствованию своего образования и поступали в учительскую школу. Но в общем эти начальные школы сами по себе не давали почти никаких знаний. Они даже не могли распространять русскую грамотность, ограничиваясь сообщением той полуграмотно-

сти, которой щеголяет мелкий мещанин или приказчик. Такая непродуктивность трехгодичных русско-татарских классов объясняется, во-первых, полным незнакомством учеников с русским языком, во-вторых, несамостоятельной, второстепенной ролью этих школ в деле начального образования татар, так как посетители русских классов в то же время состояли и учениками мектеба, которому придавалось главное значение, и родители отдавали своих детей в школу только для того, чтобы они умели написать адрес да еще могли вести счеты. Учителя тоже согласовали свои действия с таким положением и не хотели ломать себе излишне голову.

Что касается учительской школы, то ей принадлежит очень видное место в истории культурного движения среди татар. Она поставляла не только хороших педагогов, но и видных общественных и политических деятелей; татарские шакирды стремились туда не столько за дипломом и хорошим казенным местом, столько с целью просветить себя научными знаниями и служить своему народу на общественно-политическом или научно-литературном поприще. Но явление это относится более к последнему периоду жизни этого учреждения, который начинается с последней половины 90-х годов XIX века. С этого времени подполье этого казенного учреждения становится самым оживленным центром национально-культурных стремлений татарской молодежи, среди которой мы видим будущих крупных общественно-политических деятелей: Садри Максудова, Ф.Тухтарова, Ш. Мухаммедъярова. Первый из них впоследствии окончил Парижскую Сорбонну, второй – юридический факультет Казанского университета, а третий – тот же факультет Петербургского университета. Но среди этой группы молодежи первое место принадлежало Гаязу Исхакову, будущему крупному литератору и общественно-политическому деятелю, который еще тогда руководил кружком, издававшим нелегальную гектографи-

рованную газету "Таракки" (Прогресс) – первое повременное издание на казанском наречии. В этой газете участвовали вместе со школьниками и некоторые шакирды, которых уже успел привлечь к своему кружку искусный организатор Гаяз Исхаков. К этому времени уже началось брожение среди шакирдов старых медресе, но оно еще не могло выбраться из подполья. "Таракки" была газета критически-сатирического характера и радикально-революционного направления. Она ратовала, между прочим, против муфтия Султанова, ставленника царского правительства. "Таракки" во многом была несогласна с новометодистами, главе которых – Г.Барудию – посвятила известное в свое время сатирическое стихотворение "Ай Шейхем Галимджан", в котором осмеивалось его "ишанство". Характерно, что стихотворение это, попавши в руки шакирдов старых медресе, охотно читалось и пелось ими. Вообще школьники этого Исхаковского периода нашли более благоприятную почву для своего вольнодумства в старых разрушающихся медресе и имели больше точек соприкосновения с их схоластическо-умственным характером мысли, чем с шакирдами нового метода, которые, будучи проникнуты духом возрождающегося ислама, не хотели подпасть под влияние воспитанников Пинегина[1] (так называли школьников те, которые не хотели в них видеть достойных сынов своего народа).

Новый метод.

К концу прошлого века в культурной жизни татар замечается постепенный перелом, характеризующийся умственным пробуждением, толкающим их на сближение с европейской культурой и на переустройство жизни, сообраз-

---

1 Пинегин был долгое время инспектором учительской школы.

но с потребностями нового времени. Тенденцию к этому уже мы видели у Мерджани и представителей переводно-календарной литературы. Но все это, как стихийно-общее и органическо-непрерывное явление, выразилось в особого рода умственно-культурном движении, носившем название "Усулуджадиде", т.е. нового метода. Представители этого движения считали нужным начать дело реформы со школы и с азбуки, вследствие чего течение это отличалось большой популярностью и жизненностью. Вопрос реформы школ не остался в тесных кругах ученых и педагогов: реформа касалась самых низов народа и живо интересовала все слои населения. В истории татар, вероятно, не было такого глубоко волнующего народную душу вопроса, как вопрос обновления школы, поставленный новометодистами. Он был предметом спора больше 1/4 века; ему положила конец только настоящая революция.

Такое противодействие новому методу объясняется глубоким укоренением старого метода и порядка в школе, где каждый учебник считался незаменимым, своего рода маленьким Кораном, и вообще отрицательным отношением татарских улямов (ученых) ко всякому явлению, претендующему более или менее на преобразование жизни. В действительности, первые ново-методисты не были вольнодумцами и беспощадными разрушителями старого порядка; наоборот, их тактика была чужда всякой прямолинейности и резкости, в особенности в своем начальном периоде, когда они поставили главной своей задачей направить дело религиозного образования на более правильный путь и очень осторожно относились к светским наукам, принимая их только в качестве орудия для более основательного понимания религии. Новый метод касался больше мектебов, чем медресе, и более умеренная часть ново-методистов считала его применимым только для мектебов, а по отношению к медресе она не допускала никакой перемены.

Главная сила возражений старо-методистов (усулука-

дим) была направлена против нового метода преподавания азбуки, и потому новое движение иногда называется звуковым методом (усулу-саутия). Мы уже видели, как преподавалась азбука в мектебе старого метода. Защитники его говорили, что преподавание по новому методу – бидгат, т.е. явление, которого не было во время пророка и в последующем за ним "веке блаженства". Мухамед говорил: всякий видит заблуждение. Один из казанских мударрисов (Гарифулла Салихов) написал по этому поводу специальное сочинение, где доказывается, на основании религиозно-исторических данных, неизменяемость существующего арабского алфавита по количеству и по порядку букв, и ново-методисты обвиняются в том, что они прибавили от себя буквы: п, ж, г, которые отсутствуют в арабском алфавите, и отбросили последнюю букву "ла", под предлогом ненужности такой сложной буквы, когда имеются составные ее части: "л" и "а". По этому вопросу он рассуждает так: буквы, имеющиеся в арабском алфавите, в том числе и "ла", сошли вместе с Кораном с неба, и изъятие какой-нибудь из них из употребления есть покушение на целость Корана. Новые учебники азбуки своими звукосочетаниями, состоящими из бессмысленных слов или из обиходных татарских выражений, отталкивали от себя людей, привыкших видеть в учебных книгах исключительно слова, имеющие священный смысл. Простой народ даже относился подозрительно к этим: а, ба, та, ча-ба-та (лапоть) и приходил в сомнение, не имеют ли, дескать, эти слова какого-нибудь тайного смысла и не думают ли ново-методисты этим внушить детям нечистую, с религиозной точки зрения, мысль. По этому поводу распространялись разные нелепости. В мектебах нового метода имелись уже парты, хотя коротконогие, перед которыми ученики сидели на полу на коленях, и классная доска. Эта последняя действовала на простой народ, который смотрел на черную доску чуть не как на "русскую икону". Эти опасения поддерживались со

стороны мударрисов, которые всячески старались подорвать репутацию ново-методистов, обвиняя их то в тайных сношениях с православными миссионерами, то в подкупленности со стороны агентов русского правительства, в целях руссификации, то, наоборот, в революционных замыслах против царского самодержавия. Но, несмотря на это, новый метод имел большой успех, особенно в городах. Новая школа более отвечала практическим задачам мелкой буржуазии: она учила как следует читать и писать, сверх того, давала элементарные сведения из арифметики и географии, не подрывая в то же время религиозного рвения.

Ново-методисты, хорошо зная психологию народа, очень осторожно и искусно проводили свою реформу. Главное внимание обращали они на религиозно-нравственную сторону воспитания; составлялись специальные учебники морали на родном языке, в которых излагались правила, касающиеся разных сторон жизни. Не менее важное место занимала там внешняя привлекательность, которая достигалась, во-первых, пением Корана, а во-вторых, каллиграфией. У мусульман существует особая наука "Теджвид", которая учит правильному чтению Корана, что – своего рода фонетика арабского языка в применении к Корану. Коран нужно было читать по всем тонкостям правил теджвида, несоблюдение которых считалось большим грехом. Кроме того, публичное чтение Корана совершалось на какой-нибудь определенный напев, усвоение которого стоило тоже немалого труда. Таким образом чтение и пение Корана было особым искусством, для успеха в котором нужны были и знания и талант. Такие специалисты назывались "кариями" и пользовались большим почетом. Большинство кариев в то же время были хафизами, т.е. знающими Коран наизусть. Искусство пеня Корана процветало в Каире, в Медине и в Константинополе; в Средней же Азии оно было в полном пренебрежении, и потому у нас кариями были не мударрисы, получавшие образование в

Бухаре, а ездившие в один из вышеупомянутых центров, где процветало это искусство. В мектебах старого типа Коран читался без всякой теории, в схоластическом медресе Коран вовсе не имел места; шакирды, имевшие к этому чтению склонность или испытывавшие потребность в нем, ходили к кариям. Этим обыкновенно занимались летом во время каникул. Некоторые местности славились как центры этого занятия и как "колыбели" какого-нибудь напева. Один из таких центров в последней четверти XIX столетия была д. Шаймурза, б. Симбирского уезда (теперь Буинского кантона), где у одного из мулл – кария и хафиза Абубакира имелась большая медресе, куда в летнее время съезжались шакирды с разных концов внутренней России; некоторые из них оставались там зимовать и занимались заучиванием наизусть Корана. Таким образом дело обучения чтению и пению Корана стояло совсем обособленно от курса учебных заведений старого типа и имело необязательный характер. И вот новый метод счел нужным включить теджвид в программу мектеба, где он должен был занимать одно из первых мест.

Не маловажное значение имеет на мусульманском востоке, и каллиграфия, и она больше развита в Турции, чем в Туркестане. Ново-методисты и в этом отношении пошли по стопам своих юго-западных единоверцев. Чистописание в новой школе было обязательным предметом. Мектеб нового метода не был светским обще-образовательным учебным заведением. Он был переходным от старого порядка к новому. В нем уже мы видим групповые занятия по более или менее известной программе и по определенному расписанию; на уроках преподаются не самостоятельные книги, а отдельные предметы. Учителя нового метода, получившие образование в медресе нового типа или подготовившиеся к этому самостоятельно, стояли несравненно выше старого хальфа. Они работали на жаловании, хотя не прекращались и приношения, и носили новое название "му-

галлимов” (буквально значит учитель). Но не все мектебы нового метода стояли на этой высоте; многие из них имели смешанный и половинчатый характер; полное обновление их тормозили недостаток материальных средств, трудность приобретения хорошего учителя и учебных пособий, и, наконец, нерешительность мулл, заведующих школой, боявшихся, с одной стороны, упреков своих коллег, а с другой – народных волнений. В общем они были лучше поставлены в городах, чем в деревнях.

В новых мектебах своеобразное значение имел ”имтихан”, т.е. экзамен, которого старый мектеб вовсе не знал. В конце каждого учебного года (в апреле) экзаменовали всех учеников, не исключая и первоклассников. Это была своего рода выставка, на которую приглашались, кроме компетентных лиц, родители учеников; здесь могли присутствовать и все интересующиеся.

Ново-методисты не игнорировали и среднего образования. Медресе тоже должно было подвергнуться коренной реформе. Внутреннее преобразование здесь производилось в ущерб старой схоластике и на пользу чистой религии, арабскому языку и литературе, затем толкованию Корана и хадисов. Арабской грамматике и стилистике обучались по новым учебникам европейского образца, или выбирались такие из старых учебников, которые были более свободны от схоластики. Кроме того, там преподавались и некоторые светские науки, по крайней мере, география и арифметика. Внешнее устройство новой медресе тоже претендовало на европеизм; там уже были классы, парты, карты, хотя лекции главного мударриса читались в дарс-мечети. Шакирды новых медресе уже питались знанием не старо-бухарского типа, а арабско-турецкого образца. Преподаватели для этих учебных заведений вербовались, главным образом, из воспитанников Медины, Каира и Константинополя. Первые из них снабжали нас религиозно-арабской, а последние – научной и турецкой литературой.

Новую медресе мы уже видим свободной от старой мертвечины; напротив, там царит полное самосознание и стремление к более благородным целям, и некоторые из них служили очагом татарской прогрессивной мысли и не были лишены революционного духа. Не все, конечно, они стояли на одинаковой высоте, так как реформа не была делом какой-нибудь организации и не стеснялась рамками строго определенных правил и обязательных постановлений. Она была явлением, вытекающим из воли отдельных лиц, которым не было возможности организоваться и вылиться в определенную форму, и даже нельзя было начертать ту границу, которая могла бы отделить область нового метода от области старого порядка. Явление это было в большей степенни движением, чем состоянием; оно не замерло в определенной форме, напротив, постепенно, но беспрерывно развивалось. Историю его развития можно разделить на два периода, первый из которых обнимает время с его возникновения (с 80-х годов прошлого века до 1905 г.), а второй – с революции 1905г. до революции 1917 г. В первый свой период оно отличается умеренностью и религиозностью, но, несмотря на это, господствующая мысль и народная масса относились к нему враждебно и видели в нем отступничество от истинного пути. Но отношение царского правительства к нему было лойальное, хотя православное миссионерство, во главе с Ильминским, уже беспокоилось, чуя возрождение мусульманской образованности, и своими доносами стало обращать на это внимание правительства.

Во второй период своего развития новый метод представляет из себя более могучую силу, не встречая уже сколько-нибудь серьезного сопротивления со стороны народа. Теперь движение получает более радикальный характер, превращаясь в борьбу молодого поколения со старым мировоззрением отцов. Теперь новое течение не осталось в русле школьной реформы, оно приняло более широкий

размах, охватывая все стороны культурной жизни народа. После этого русское правительство уже не остается равнодушным к такому явлению, всячески препятствуя развитию национального и гражданского самосознания мусульман.

Измаил-бей Гаспринский.

Отцом нового метода был не волжский, а крымский татарин Измаил Гаспринский, редактор газеты "Терджиман" (Переводчик), которую он начал издавать с 1883 года и которая в течение слишком 20 лет была единственной мусульманской газетой во всей России. Гаспринский был человек широкого кругозора; живя в одном уездном городе (Бахчисарае), он работал, имея в виду все русское мусульманство и даже весь тюркский мир, который он хотел объединить общим тюркским языком. Его газета читалась не только в разных углах России, но и в Турции, и Китае, и потому Гаспринскому принадлежит видное место и в истории культурного развития волжских татар. Гаспринский был не только журналистом, но и первым педагогом, основателем нового метода во всем тюрко-татарском мире. В том же 1883 году он открыл в Бахчисарае образцовую школу и составил учебник азбуки "Худжаисыбьян" (Учитель малолетних) по звуковому методу.

Измаил-бей Гаспринский[1] родился в 1851 году в деревне Гаспара, около Бахчисарая. Отец его был небогатый дворянин. Через четыре года семья переселилась в Бахчисарай. Измаил 7 лет был отдан в мектеб, где учился по старому методу. После этого, будучи еще мальчиком и почти неграмотным в своем родном языке, он поступил в Московское военное училище и, не окончив курса, в 1866 г.,

[1] Биографию Гаспринского я пишу по данным собственноручного его письма, написанного им мне 18 марта 1913 г., за год до его смерти.

вернулся в Бахчисарай и хотел ехать за границу, но по несовершеннолетию не мог получить паспорта, вследствие чего остался в родном городе и был назначен учителем русского языка в одной из медресе. "Отсутствие начального воспитания, – говорит Гаспринский, – я испытал на себе, будучи еще мальчиком в мектебе, а несостоятельность высшего религиозного образования я видел здесь, в медресе, где имелось около 200 шакирдов. Это, во-первых, возбудило во мне мысль о необходимости преобразования мусульманских школ". В 1871 году молодой Гаспринский отправился в Париж. В Париже он оставался около 2 лет и из Франции переехал в Константинополь, где оставался в течение 1874-1875 годов. Здесь он близко ознакомился с литературным турецким языком (родной язык Гаспринского, т.е. крымское наречие, немногим отличается от турецкого языка). В 1875 году он вернулся на родину, полный желания служить не только своему народу, но и своей расе. С 1878 до 1883 г. он состоял городским головой, и после этого приступил к своей издательской и литературно-педагогической деятельности. Тогдашние цензурные условия вообще были до невозможности стеснительны, но для задушения мусульманской печати принимались особо исключительные меры. Таким образом Гаспринскому приходилось работать в невыносимо душной атмосфере, созданной царским самодержавием на основе национального шовинизма. С какими трудностями было сопряжено основание и существование "Терджимана", мы видим из следующего заявления Гаспринского: "Целые три года, – говорит он, – ходил я перед двумя губернаторами и тремя министрами с ходатайствами и в течение 4 лет ездил в Петербург для того, чтобы добиться разрешения на издание газеты". Но молодому писателю приходилось воевать и на другом фронте – против невежества и фанатизма народа. В каком положении находилась, по крайней мере, наша Казань в то время, когда Гаспринский начал свою культурно-просветительную

деятельность, можно видеть из следующего рассказа крымского реформатора: "В 1882 году я, во время своего пребывания в Казани, хотел устроить литературный вечер для татар; с большим трудом было получено разрешение; афиши были расклеены по татарской части города; был снят большой зал первоклассной гостиницы на Воскресенской улице, который был обставлен стульями в большом количестве и кафедрой для оратора. Наступило 9 часов, я ждал еще два часа, но посетителей было только трое, и те не казанцы, а приезжие, один из которых был кавказец Аллах-Яр-Бей, а двое – братья Шакир и Закир Рамиевы, будущие издатели газеты "Вакт" в Оренбурге". Вечер, конечно, не состоялся, но между этими путешественниками, случайно встретившимичя в Казани, произошел очень полезный обмен мнений. Гости угостили хозяина и взяли на себя все расходы его неудавшегося предприятия, и поздно ночью разошлись эти три первых посетителя первого татарского литературного вечера. Гаспринский в Казани нашел одного только человека, который одобрил и поощрил его план издания газеты: этот единственный человек был – Мерджани.

Гаспринский был человек энергичный, упорный и всегда жизнерадостный. Несмотря на чрезвычайно неблагоприятные условия, при которых приходилось ему работать, он никогда не отчаивался и в самые трудные минуты не падал духом, глубоко веря в светлую будущность своего народа.

Его газета издавалась 1-2 раза в неделю в небольшом формате и в небольшом количестве экземпляров, но действие, производимое этим маленьким листком, было в тысячу раз важнее русского "Нового Времени" или какого-нибудь английского гиганта, вроде "Таймса". Прошло несколько лет, и уже плоды его усердной работы вырастали на его глазах. Под влиянием "Терджимана" открывались в разных концах России масса новых школ, много благотворительных учреждений, начиналась литературная деятельность. Мусульмане России посредством "Терджимана" озна-

комлялись и сообщались друг с другом и осведомлялись о том, что совершается во всем культурном мире. Газета побуждала иных к совершенствованию своих знаний, иных к общественной работе, а иных к литературной, иных к педагогической деятельности, и не прошло десятка лет, как Гаспринский нашел себе сотни сторонников, которые развивали и распространяли идеи великого учителя.

Гаспринский был хороший мастер слова, им был выработан особый стиль турецкого языка, отличающийся от языка константинопольских литераторов своей простотой, краткостью и ясностью. Это был тот самый язык, при помощи которого Гаспринский мечтал объединить весь тюркский мир. Его вера в осуществление этой мечты была непоколебима. Вера эта поддерживалась и тем фактом, что его газета свободно читалась как в Крыму, так и в Константинополе, в Ташкенте, в Баку и в Казани. Но нужно было иметь в виду и то, что "Терджиман" читался везде небольшим кругом образованных людей, владевших арабско-турецким литературным языком, и был одинаково непонятен грамотной массе всех тюркских народов. Распространение "Терджимана" по всем углам России обусловливалось тем ненормальным положением, при котором не было возможности литературной выработки местных тюркских наречий, и как только грянула революция 1905 года, как грибы после дождя, появились газеты и журналы на волжско-татарском, средне-азиатском и даже на киргизском языках. Гаспринский встретил их благодушными приветствиями, и хотя был недоволен провинциализмами их языка, но на это смотрел со свойственным ему оптимизмом, как на временное явление. Такому оптимизму давало повод и то, что язык новых волжских газет, журналов и брошюр, появившихся после революции 1905 года в бесчисленном количестве, хотя был местным, но еще не успел выработаться и вылиться в определенную литературную форму; там встречались, рядом с чисто волжскими форма-

ми, масса турецких выражений и оборотов, и даже большинство наших писателей и сами не были уверены в способности местного языка стать литературным, и некоторые из них прямо разделяли мнение Гаспринского о тюркском объединении при посредстве литературного языка. Редактору "Терджиман" удалось на третьем всероссийском мусульманском съезде в 1906 году провести новое предложение о том, чтобы в последних классах мектеба было обязательно преподавание общего турецкого языка. Но мечта Гаспринского не осуществилась. Местные наречия постепенно вырабатывались, совершенствовались, но не в сторону турецкого объединения, а, наоборот, в сторону литературной самостоятельности.

Спор об языке, продолжавшийся несколько лет, был решен в пользу самостоятельности четырех тюркских наречий – волжского, киргизского, средне-азиатского (джагатайского) и османского. Решающее значение имели здесь не теоретические доводы, а жизненная практика и суровая необходимость. Самой важной и неотложной задачей перед возрождающейся мусульманской интеллигенцией стояло распространение начального образования среди широкой массы демократии, к чему побуждали не только голая идея служения народу, но и поддержка существования самих этих литераторов, тем более, что не имелось правительства, которое покровительствовало бы им, и не было широкого слоя привилегированных и имущих, на которых можно было опереться. Оставалась одна демократия, силами которой можно было создать более или менее сносную литературу, а средством к этому мог служить только народный язык.

После 1905 года "Терджиман" утратил свое всеобщее значение, хотя имя его редактора продолжало пользоваться большим почетом среди всех мусульманских народов России, о чем свидетельствовали единодушные благодарные отзывы мусульманской печати и общественных кругов по случаю его 25-летнего юбилея в 1908 году. На-

ступившая в 1914 году его смерть, как гром, подействовала на мусульманскую публику.

Хотя Гаспринский не достиг своей цели в лингвистическо-литературном отнлшении, т.е. не мог объединить все тюркские племена при посредстве общего литературного языка, но главная его мысль осуществилась: он оставил этот народ вступившим на путь культурного развития, на который он вывел его, благодаря своему 30-летнему труду. Как растущие в лесу дубы соединяются своими разветвленными верхушками, так и на вершинах тюркского мира мы замечаем естественное стремление к сближению, к взаимному пониманию, к совместной защите общих интересов. Но Гаспринский хотел итти дальше; ему хотелось, чтобы дубы соединились не только своими верхами, но и стволами, что было невозможно. Подобное отношение Гаспринского к этому вопросу объясняется, по-моему, во-первых, широким размахом его натуры, которой нужно было больше простора, а во-вторых, географическим положением его родины: он жил на небольшом и изолированном от тюркского мира острове, татарское население которого насчитывало меньше 1/2 миллиона человек, что казалось для редактора единственной мусульманской газеты в России слишком малым числом, и потому полуостров этот мог служить ему только трибуной большой аудитории, в которой помещается вся 70-миллионная группа тюркских племен.

Талант Гаспринского был довольно многосторонний, его перо не чуждалось и беллетристики. Самым замечательным его художественным произведением являются "Френгистан-Мектубляри", т.е. "Европейские письма", о которых речь будет ниже.

Г. Баруди. Медресе Мухаммадийе и Ислахистское движение

Галимзян Баруди – знаменитый казанский мударрис, основатель медресе Мухаммадийе и автор многочисленных учебников по новому методу. Его медресе долгое время служила центром новометодной образованности, и никто, вероятно, из ново-методистов и вообще из мударрисов внутренней России не достиг такой огромной славы, какую приобрел себе Баруди. Он родился в 1857 году в Пороховой слободе г. Казани, где отец его тогда служил солдатом, откуда потом переселился в Казань, где стал заниматься торговлей. Солдат этот был любознательный и сына отдал в одну из казанских медресе и после окончания в ней курса отправил в Бухару, откуда тот вернулся в 1881 году и был выбран вторым муллой в 4-м приходе г. Казани. Отведенную ему медресе он мало-помалу стал расширять и приспособлять к новому методу, пока не воздвиг, наконец, в 1901 г. ныне существующее огромное здание. В то время его имя уже было известно во всей мусульманской России, и к нему стремились не только со всех концов внутренней России, но и с Кавказа, из Туркестана, Сибири и Киргизской степи. В его медресе насчитывалось около 300-400 шакирдов. Устройство этого учебного заведения было полуевропейским, т.е. типично ново-методным. При нем имелся и мектеб для приходских мальчиков, в котором было много учеников и из других приходов г. Казани: родители этих учеников отдавали предпочтение ему перед старыми мектебами своих приходов.

Искусный политик, Баруди хорошо понимал с кем имеет дело и большое значение приписывал высшим символам ислама, придавая им особо возвышенный, привлекательный вид. Он сблизился с самым авторитетным и влиятельным из татарских ишанов Зайнуллой Расулаевым, получив разрешение у которого, сам начал заниматься ишан-

ством[1], принимая в муриды и своих шакирдов; этим он, между прочим, вызвал негодование молодежи, в нелегальном органе которых ("Таракки") по его адресу появилось известное стихотворение "Ой, шейхем Галимджан" (Ах, мой старец Галимджан"). Благодаря этой политике, Баруди удалось привлечь к себе многих богатых купцов и других влиятельных лиц, что много способствовало в свое время распространению нового метода. Но в этот период его деятельности все же большинство мударрисов и общественное мнение были против него. Положение его в этом отношении было аналогично с положением Мерджани.

Медресе Мухаммадийе в свой первый период, т.е. до 1905 года, была пропитана духом самого мударриса, авторитет которого среди шакирдов был еще непоколебим. Здесь царил дух возрождающегося ислама, истинность которого уже подтверждалась не дряхлой схоластикой, а жи-

[1] "Ишан" или "Шейх" значит – старец так называемого "тариката" (суфизма), учение которого возлагает на его последователей более сложные духовные обязанности, исполнение которых должно привести к сближению или даже к непосредственному общению с Богом. Но это последнее достигается только путем долгого и усердного упражнения, так что далеко не все приверженцы тариката стоят на одинаковой ступени. Рядовые последователи какого-нибудь учения тариката (ибо их много, и они разнообразны) называются муридами, т.е. учениками, нуждающимися в руководстве, который есть ишан или шейх. Для достижения ишанского сана требуется прохождение своего рода курса упражнений в тарикате какого-нибудь ишана и получение удостоверения и разрешения на воспитание муридов. Секты тариката очень многочисленны в мусульманских странах, но весьма немногие из них соотвествуют своему назначению – духовному воспитанию. У нас, в России, ужасно злоупотребляют этим учением: татарские ишаны берут со своих муридов поклонников богатые приношения, вследствие чего накопляют себе большое состояние, живут в великолепных домах, обзаводятся женами, прислугой, едят много и вкусно. Некоторые из ишанов в то же время бывают и учеными, и мударрисами, которых еще больше почитают, как людей, успевших как во внутреннем, так и во внешнем знании. Внутренним знанием мусульмане называют →

выми науками современности, изучаемыми, впрочем, не самостоятельно, т.е. не столько с целью стать просвещенным человеком вообще, сколько просвещенным мусульманином. Но в своем дальнейшем развитии медресе постепенно утрачивает чисто новометодный характер; в нее вкрадываются те болезни, которыми страдают вообще молодые люди современного культурного мира. За партами новометодной медресе созревают чуждые ей радикальные идеи, вплоть до социализма, пока, наконец, не выходят наружу в 1905 году, когда медресе это охватывается революционным движением. В Казани в октябре 1905 г. власть перешла в руки революционеров, которые организовали из себя народную милицию. В это время среди милиционеров, стоявших с красными нашивками по углам, можно было встретить рядом со студентами Казанского университета и шакирдов медресе Мухаммадийе. И после ликвидации революционных движений они не унялись, напротив, свою

учение тариката в противоположность знанию шариата, который носит название внешнего.

Шейх Зайнулла Расулев умер в глубокой старости в начале 1917 года в г. Троицке, б. Оренбургской (теперь Челябинской губ.). Он был весьма ученым и во внешнем знании и имел большую медресе половинчатого типа. Популярность Расулаева, как ишана, была огромная: он имел десятки тысяч муридов, большинство которых состояло из башкир и киргизов. К нему, между прочим, приезжали из Туркестана и даже из Персии. Кроме того, он занимался не только духовными средствами и талисманами, но и вещественными лекарствами, которые приготовлялись в его собственной домашней аптеке, под его собственным наблюдением. Расулаев стоял за новый метод, по крайней мере, в том смысле, что не видел ничего зловредного в обучении детей по звуковому методу. По его инициативе издана была особая брошюра под названием "Новый метод и троицкие ученые", в которой за подписями ишана и других мударрисов г. Троицка дается "фетва" в пользу допустимости с точки зрения шариата нового метода. Это тоже имело в свое время влияние на распространение нового метода, что доказывается громадным тиражем этой брошюрки. Биографический очерк знаменитого ишана был издан по его смерти Ризауддином Фахруддиновым в Оренбурге.

деятельность в другую плоскость. По инициативе шакирдов этой медресе был организован полулегальный и полуреволюционный "Ислах комите", т.е. комитет реформы, поставивший своей задачей реформу всех медресе России. К этому комитету привлекались и шакирды других медресе, и, таким образом, объединились почти все шакирды г. Казани под общим лозунгом "Ислаху медарис". Свои требования они предъявляли мударрисам, попечителям, выбранным из прихожан, Духовному Собранию, устраивая при этом митинги и организовывая забастовки. Движение это перешло в другие города и селения, где только имелась более или менее значительная медресе.

Таким образом новометодное движение, продолжавшееся до этого времени около 26 лет, теперь приняло совсем другую форму. Прежде всего это было делом мударрисов и богатых людей, идущих против общего течения, но не нарушающих мира и покоя, хотя, несмотря на это, оно встретило сильный отпор со стороны ученых. Теперь роли переменились: движение растет снизу, исходя от шакирдов, организованных вокруг "Ислаха", которые, не довольствуясь порядками нового метода[1], предъявляют требование более основательных реформ, и им сопротивляются все мударрисы и богатые лица, заинтересованные в этом вопросе. Дело кончилось тем, что некоторые более дальновидные из мударрисов пошли на некоторые уступки, уго-

---

[1] Требования шакирдов-ислахистов в общем сводилимь к тому, чтобы все медресе г. Казани объединились, лекции распределились между мударрисами по их специальности, преподавались все светские науки и вместе с тем богословие, но только в современном духе; выписывались из Каира и Константинополя достойные мударрисы на хорошее жалование. Кроме того, шакирды требовали самоуправления и переустройства зданий медресе соответственно требованиям гигиены. Но движение не всегда и не везде имело такой общий характер; некоторые из медресе ограничились требованиями более частичных и незначительных изменений, но были медресе и вовсе незатронутые этим движением.

ворив на это богачей, от которых зависела материальная сторона дела. Введена была новая программа, в которой уже имелись и обще-образовательные предметы, но преобладание осталось за богословием, – словом, получилось ни более ни менее, как медресе нового метода. При существующих условиях не было возможности осуществления всех требований шакирдов. Шакирды не имели никакой реальной силы, которая могла бы заставить мударрисов, и особенно богачей, пойти на удовлетворение всех требований, так как заинтересованность последних в этом деле была только моральная, так что они могли сказать шакирдам: "Как хотите, но мы не можем исполнить ваших желаний; если хотите, то можете уйти, никто вас не удерживает; нас не связывает никакое взаимное обязательство". Так и случилось. Многие из мударрисов и богатых людей отвечали требованиям шакирдов категорическим отказом. Но каков бы ни был результат этого движения для отдельных медресе, оно вообще имело громадное значение в культурной жизни татар; оно решительным образом разрешило основы старого образования. После этого оказались жизнеспособными только медресе, более или менее отвечающие требованиям времени, а те, которые отказались от этого, обречены были на гибель. Начался всеобщий систематический уход шакирдов. Некоторые из этих разочаровавшихся молодых людей ушли в муллы и нашли себе утешение в создании новой сельской школы или приложили свои силы к другой какой-нибудь культурной или общественной работе, если только не ушли совсем в сферу своих частных мелких интересов, отмахнувшись от всякой работы общественного характера, что тоже случалось весьма часто. Некоторые, более молодые по возрасту или по духу, поступили в учительскую школу или приготовлялись на аттестат зрелости, но немногие из них дошли до порога университета, большинство провалилось: нехватка средств и энергии, и они вынуждены были ограничиться получе-

нием звания учителя или оставаться без всякого диплома и поступить вольными мугаллимами в какой-нибудь мектеб нового метода. Из их же среды вербовались работники молодой татарской литературы и искусства – сотрудники газет, переводчики, беллетристы, поэты артисты и т.д.[1]

Ахмед-бей и медресе Хусайнийе

Тогда как основы нового метода в Казани заложил ученый мударрис, в восточной части татарского мира, в Оренбургском крае, главными героями этого движения были неграмотные купцы, братья Ахмед и Гани (Ахмед-бей и Гани-бей). Они вместе с третьим братом Махмудом происходили из бедной семьи Сеитовского посада, составили себе громадное богатство, разъезжая сначала по Киргизской степи с мелочными товарами и собирая, взамен своих побрякушек, шерсть, которая очень дешево ценилась тогда у киргизов. Ахмед Хусайнов устроил в 1891 году в Оренбурге новую мечеть, при которой основаны были им мектеб и медресе нового метода. Ахмед был человек умный, дальновидный и имел большую силу воли. Будучи совсем неграмотным, он нажил громадный капитал и управлял им самостоятельно, ведя свои дела очень умело и аккуратно; но из этого он не заключил, как это обыкновенно бывает, о ненужности грамотности и знания; напротив, упорно настаивал на необходимости светского образования и русского языка для татар и посвятил себя этому делу, не только помогая своим капиталом, но агитируя и уговаривая несознательный народ и фанатиков мулл.

Будучи человеком религиозным и строго соблюдавшим обряды веры, он убежден был в несостоятельности

---

[1] Галим-Джан Баруди скончался 6 декабря 1921 г. во время пребывания в г. Москве по делам помощи голодающим. *Прим. ред.*

старого метода. Испытав это на себе, он стал энергичным защитником нового метода. Если какой-нибудь мулла или доверенный просил у него помощи для постройки мечети, он отвечал: "Ни копейки не дам; прежде мечети нужен мектеб. Если вы обязуетесь обучать ваших детей по новому методу, вам будет мектеб и мечеть", – но не все соглашались на это.

По настоянию Ахмеда и Гания почти во все мектебы Оренбурга и Сеитовского посада был введен новый метод. Ахмед-бей не довольствовался реформой мектеба, но настаивал на необходимости среднего и специального образования. Свою медресе он хотел сделать такой, чтобы из нее выходили не только люди теоретических знаний, но и люди дела. Особенное значение им придавалось математике. В его медресе, между прочим, преподавалась и бухгалтерия. В начальный свой период это учебное заведение подходило более к гимназии, чем к духовному училищу, но впоследствии Ахмед-бей счел нужным поставить свою медресе так, чтобы она поставляла вместе с бухгалтерами и хороших богословов, не уступающих по своим знаниям старым мударрисам, и чтобы его медресе конкурировала с выдающимися медресе России. С этой целью он пригласил самого выдающегося мударриса на большой оклад жалованья. Но, несмотря на это, медресе Хусайнийе осталась более общеобразовательным учебным заведением, чем духовным. В этом отношении она не могла конкурировать, по крайней мере, с казанской медресе Мухаммедийе, в которой процветало изучение Корана, хадисов и арабской литературы.

Причиной этого, повидимому, было то обстоятельство, что во главе Хусайнийе не стоял выдающийся мударрис, как это было в Муххамедийе, а рядовой мулла, ставленник Ахмед-бея и его шурин, который ничего не понимал в учебно-педагогических вопросах, а приглашенный из Кошкар мударрис (Шаммардан Утяганов), будучи выдаю-

щимся схоластиком, не в состоянии был вдохнуть новую жизнь в богословие, тогда как по научным предметам в медресе были хорошие мугаллимы, получившие образование в Константинополе и в Казанской учительской школе. В 1906 году было закончено большое трехэтажное новое здание медресе, и Ахмед-бей пригласил самые выдающиеся педагогические силы, которыми была составлена обширная образцовая программа, заключавшая в себе все общеобразовательные предметы в объеме курса средних учебных заведений и, кроме того, предметы, имевшие прямое или косвенное отношение к богословию. Были приглашены новые преподаватели из Каира и Константинополя. Преподавание научных предметов велось по турецким учебникам, а богословия – по арабским.

Но в том же году умер Ахмед-бей, оставив полумиллионный "вакф", т.е. завещание в пользу разного рода культурных начинаний. Порядок использования этой суммы подробно и очень предусмотрительно изложен в его духовном завещании. Из доходов с этого капитала, значительная часть которого состояла из недвижимостей, во-первых, содержалась медресе Хусайнийе (ежегодная смета которой колебалась между 18-25 тысяч руб.) и около 40 начальных училищ (мектебов) нового метода, в различных местах внутренней России. Кроме того, основано определенное число стипендий на татарскую учительскую школу, на ремесленное училище, на университет, на ежегодное командирование в Медину и Каир четырех шакирдов для усовершенствования своего образования и т.д. Управление делами вакфа находилось в руках попечительской коллегии, состоявшей из 12 лиц, назначенных самим завещателем и пополняемой после его смерти по выбору самой коллегии по мере уменьшения ее состава.

Но медресе Хусайнийе, отличавшаяся среди татарских медресе своим благоустройством и богатством материальных средств, не оправдала возложенных на нее на-

дежд. После Ахмед-бея она стала ареной постоянных ссор и скандалов, которые происходили между шакирдами, с одной стороны, мугаллимами и администрацией медресе – с другой. Между отдельными членами педагогической, а также попечительской коллегии тоже не было единодушия, вследствие того, что обыкновенно они состояли из людей разного мировоззрения, между которыми не могло быть никакой внутренней спайки. Главная беда заключалась в том, что завещание Ахмед-бею не было утверждено правительством, и медресе официально считалась обыкновенной приходской медресе, в которой полноправным и ответственным распорядителем является мударрис, который в то же время состоял приходским муллой. Но приходской мулла в данном случае не являлся мударрисом, а был простым муллой, не имевшим авторитета ни среди шакирдов, ни среди мугаллимов, поставленным на этот пост случайно, по своим личным связям. Медресе не имела направляющей и регулирующей сильной руки и при таком положении не могла стремиться к определенной цели. Пункты завещания толковались различно. Более радикальные элементы попечительской коллегии и учительского совета хотели ему дать более светско-научный характер и стояли за более или менее свободное воспитание, имея на своей стороне всегда громадное большинство шакирдов, тогда как консервативная часть и слышать не хотела об этом, но и те и другие не имели никакой реальной силы, так как власть всецело находилась в руках у муллы.

Шакирды часто волновались, бастовали, требуя реформы и, большею частью, отстранения ненавистных им мугаллимов. Дело редко кончалось их победой: обыкновенно им отказывали, вследствие чего они сами покидали медресе. Таким образом состав шакирдов постоянно изменялся, но и в учительском составе не было устойчивости. Учреждение это было своего рода испытательным пунктом, через который прошли почти все молодые силы татар.

Гани-бей тоже был человек от души преданный делу нового метода. Он был более благородным и великодушным, чем его старший брат Ахмед-бей, который имел чрезмерную страсть к наживе и был скуп и мелочен в расчетах. Гани-бей, отвлекшись от своих коммерческих дел, всецело был поглощен идеей распространения начального образования среди своих единоверцев. Его дом был своего рода главным штабом нового метода для края, он поддерживал постоянные сообщения с представителями нового движения, где бы они ни находились. За его чайным столом всегда можно было встретить какого-нибудь молодого человека в пиджаке, которому он оказывал более радушный прием, чем солидному мударрису в широком чапане. Он открыл много новых школ, для которых сам выбирал мугаллимов, имел с ними постоянные сношения, ездил по своим школам, наблюдал за всем, интересовался мелочами, слушал уроки, сидя рядом с учениками, спрашивал мугаллимов о том, чего не знал. Летом 1898 года в Сеитовском посаде им были устроены краткосрочные педагогические курсы с целью подготовки кадра учащих для новых школ. Это было совсем новым явлением в татарской жизни, но, несмотря на это, туда собралось много шакирдов с разных концов внутренней России. Курсы не просуществовали долго. Обратив на себя внимание агентов царского правительства, они были разогнаны полицией.

В 1900 году в Уфе состоялось первое в своем роде совещание ново-методных литературно-педагогических деятелей по выработке более или менее общей программы для новых школ. Вот что нашел, между прочим, участник этого исторического собрания Каримов: "На совещании был поставлен вопрос об установлении единой татарской орфографии. Во время горячего обсуждения этого вопроса, мое внимание остановилось на одном из присутствующих, который, будучи по своей наружности типичным татарским купцом, по какому-то случаю попал сюда на собрание молодых педагогов и с неописуемым вниманием прислуши-

вался к обсуждению вопроса об орфографии и произносил при этом шопотом некторые слова в различных формулах, стараясь уловить их фонетические оттенки. Этот странный человек был оренбургский купец, покойный Гани-бей Хусайнов".

Гани-бей тоже хотел оставить вакф и составил было духовное завещание, но внезапная смерть помешала оформлению этого документа. Наследники его, во главе со старшим сыном Валием, убежденным противником своего отца и впоследствии издателем реакционного журнала "Дин ва магишат", оспорили завещание и, таким образом, громадный дом в самой центральной части Оренбурга, назначенный Гани-беем на содержание мектебов и медресе г. Оренбурга и Сеитовского посада, был присвоен его наследниками.

Защитники ислама и религиозные мыслители нового типа

Как вам уже известно, в схоластический период мусульманской образованности ученая защита мусульманской веры и учения правоверного ислама заключалась в выступлениях против древне-греческих философских систем и в богословских спорах с разными мусульманскими же сектами, большинство из которых давно уже не существует или же не имеет никакой жизненной силы. Эти споры когда-то имели свой смысл. Это было в то время, когда еще греческая философия была единственной пищей для мыслящего ума и когда все культурные страны более или менее подпадали под влияние платоновского или аристотелевского учения, которое угрожало чистоте и самостоятельности как христианской, так и мусульманской религии. Необходимо было защищаться против этой, тогда еще живой, культурной силы, нужно было бороться не только при помощи Корана и хадисов, которых не при-

знает философия, но и пускать в ход то же оружие, которым пользовался противник, выработать самостоятельную философскую систему, основанную на разуме и подтверждаемую в то же время учение ислама, и, таким образом, возникла мусульманская богословская философия – келям. Правоверным келямистам приходилось воевать на другом фронте против разных сектантов, и вследствие того, что здесь можно было ограничиться доводами самой религии, келям превратился в смесь науно-философских и догматическо-религиозных рассуждений.

Но положение постепенно изменилось, и впоследствии достойными наследниками греческой научно-философской мысли оказались христианские народы, которые в новое время довели человеческую культуру до небывалой высоты; весь почти земной шар подпал под их культурные и политические завоевания, которые угрожали полным разрушением устоев старых культур народов Востока.

Но все же мусульманский мир остался верным своему старому келяму, невзирая на то, что уже жил в эпоху пара и электричества, и усердно занимался опровержением давно уже разрушенных основ старых философских школ. Только в последней четверти XIX века мусульманские ученые пришли к сознанию, что они игдают роль Дон-Кихотов, воюющих с ветряными мельницами, и сочли нужным пересмотреть программу своих богословских занятий. Во-первых, необходимо было перебросить силы на новый фронт против наступающего с запада врага, т.е. защитить учение ислама от христианских миссионеров, организованно и систематически действовавших в области распространения христианства среди мусульманских народов, и бороться против новой европейской философии, имевшей то значение, которое имела когда-то греческая философия по отношению к исламу. Во-вторых, нужно было переделать орудие борьбы. Со старым заржавленным кинжалом келяма не устоишь против 40 сантиметровых орудий со-

временной науки. При этом ислам, конечно, не может итти против неопровержимых истин современной науки и остается только примирить их с учением Корана. Например, в Коране говорится "солнце ходит", этому обязательно нужно придать другой смысл; в другом месте его есть следующие слова: "Ты думаешь, что горы стоят, нет, они ходят, подобно облакам"; из этого нужно заключить о вращении земли вокруг солнца и т.д.

Центром этого нового умственного движения была западная половина мусульманского мира, в особенности Каир. Первым провозвестителем прогрессивного и научного ислама здесь были Джемаледдин Афгани и особенно его ученик, знаменитый профессор "Азгара"[1] Мухамед Габдух, основные мысли которого изложены в его лекциях по толкованию Корана[2]. Главным популяризатором и комментатором его учения является его ученик Решид Риза, редактор журнала "Менар", являющегося главным органом прогрессивной богословско-философской мысли мусульман. В области защиты ислама против христианства и новой философии много работали и константинопольский ученый Ахмед-Мидхат, сочинения которого пользовались большим успехом среди ново-методистов России.

Мы считаем нужным ознакомить читателя с характером и ходом этого умственного движения в России в главнейших его представителях.

---

[1] Самое обширное учебное заведение мусульманского востока, в Каире, имеющее несколько тысяч студентов, принадлежащих разным мусульманским народам.

[2] Биографический очерк Афгани и Габдух имеется на татарском языке в отдельном издании, составлен Г. Батталом.

Г.Баязидов и Р.Ибрагимов

Гатаулла Баязидов был по происхождению касимовский татарин, жил в Петрограде, занимая должность ахунда, и имел близкие связи с высшими кругами столичной бюрократии. Его литературные заслуги не велики. Он написал на русском языке опровержение известного по своим анти-христианским и анти-мусульманским литературным выступлениям французского ученого Ренана. Эта небольшая брошюра, между прочим, была переведена и на турецкий язык известной русской ориенталисткой Саррой Бернар (Лебедевой). С сентября 1905 года Баязидов приступил к изданию газеты под названием "Нур" (Свет). Это была первая легальная газета на волжском наречии. Направление этой газеты было консервативное, язык – архаический и не литературный. Она служила органом умеренной части ново-методных мулл. Газета вообще успехом не пользовалась и влачила жалкое существование до 1914 года.

Решид Ибрагимов происходил из бухарских выходцев, поселившихся в Тарском уезде Тобольской губ. Учился в Кошкарах Казанского уезда, потом около 4 лет проживал в Медине, по возвращении из которой был выбран муллой на своей родине, а потом членом Оренбургского Духовного Собрания; но его живой и подвижной характер не подходил к стесненной формами работе прикрепленного к своему месту чиновника, вследствие чего он скоро покинул эту должность и поехал путешествовать по мусульманским странам: жил в Константинополе, где издал свою книгу – "Полярная звезда", в которой даются сведения о национально-политическом положении русских мусульман и подвергается сильной критике агрессивная политика царского правительства по отношению к татарам, и другую книгу "Опровержение Даронкина", касимовского миссионера. Перу Ибрагимова принадлежит много других малень-

ких неизданных брошюр, направленных против православного миссионерства и обрусительной политики царского правительства. В конце 90-х годов он жил в Петрограде и хотел издавать газету, но, не получив на это разрешения, приступил к изданию книжек под названием "Мирьят" (Зеркало), которые, не будучи формально повременными изданиями, выходили периодически и по своему содержанию походили более на журнал, чем на книгу. В 1906 году он начал уже издавать газету "Ульфет" (Дружба) и еженедельник на арабском языке "Тильмиз" (Ученик). В его собственной типографии в Петрограде в этот период его деятельности был напечатан большой труд "Тысяча и один хадис" – перевод и комментарий турецкой книги того же названия. Здесь автор, комментируя изречения Мухаммеда, не ограничивается извлечением общего и прямого смысла, но не пропускает малейшего случая, чтобы отомстить своим противникам, которых у него было больше, чем друзей. Здесь достается и старым муллам, не понимающим истинного смысла ислама, и татарским социалистам 1905 года, отступающим от истинного пути, "шарлатанам мальчишкам".

Решид Казый – своеобразный тип нарождающегося татарского интеллигента; он человек не науки, а действия, пропаганды; любит производить сенсацию, волнение, причем не очень последователен в своих мнениях и действиях. Уже прошло слишком 10 лет, как он скрылся с нашего литературного горизонта; закрыв в 1910 году свою газету, продав типографию и простившись через газеты со своими друзьями и врагами, он уехал в свое знаменитое "кругосветное путешествие", посылая по дороге свои корреспонденции в казанский "Баянул-Хакк". Он побывал в Японии, где был принят как почетный гость в высших сферах страны Восходящего Солнца. Оттуда через Индию он проехал в Турцию и, поселившись там, стал своим человеком в младотурецких кругах. Скоро вспыхнула балканская вой-

на, во время которой он проявил себя в печати и устной пропаганде идеологом священной войны. Во время европейской войны ему опять нашлось место: он уже является устроителем мусульманских пленных в Германии и Австрии. И после неудачного для Турции и ее союзников окончания войны Решид не падает духом; создавшаяся политическая обстановка уже привлекает его обратно на родину, где уже господствует Советская власть, взявшая на себя и задачу освобождения народов Востока.

А. Боби и З. Кемали.

Абдулла Боби и Зияуддин Кемали принадлежат к более молодому поколению мусульманских улемов и являются учениками и распространителями идей египетских реформаторов. Литературную деятельность они соединили с профессорской в основанных ими медресе (в Уфе и в д. Иж-Боби) которые были главными рассадниками реформаторских идей ислама. Это уже был не простой новый метод, который мы видели в медресе Мухаммедийе и Хусайнийе; здесь мы замечаем еще шаг вперед. Здесь имеет место не только отречение от старой схоластики, не только стремление к чистому и честному пониманию ислама, но и тенденция к полному примирению ислама с современной европейской культурой. Они видят в Коране ту центральную исходную точку, из которой берет начало прогрессирующая человеческая культура. В этих двух медресе Коран толковался по самой новой моде; его аятам придавались самые невероятные значения в целях осуществления идей нового времени. Ислам, это – сама культура, вот то короткое выражение, которым характеризуются эти учреждения. Хотя в них главное значение придавалось богословию, но и светские науки получили полное гражданство. Молодые мударрисы, стараясь приспособить ислам к

светской культурной жизни, подвергали эту религию всевозможному упрощению, пренебрегая мелочами, относящимися к внешним обрядам веры.

Абдулла Боби, будучи сыном мударриса дер. Иж-Бобино Сарапульского уезда, Вятской губернии, учился в медресе своего отца и, получив блестящее мусульманское образование, стал помощником отца и написал несколько комментариев классических арабских учебников богословия; в конце 90-х годов, ознакомившись с сочинениями турецкого ученого Ахмед-Мидхата и Каирского профессора Мухаммеда Габдуха, он увлекся новым направлением мусульманской мысли и приступил к сочинению книг по опровержению христианского учения и примирению ислама с новой культурой. Тогда же вместе со своим братом Губайдуллой, окончившим константинопольскую гимназию, он начал реформировать свое медресе на началах нового метода. В 1905-6 он путешествовал по Турции и Аравии и около года прожил в Бейруте, пополняя свои знания по арабскому языку и литературе. По возвращении оттуда он ставит свое медресе на широкую ногу. Ежегодно он ездит на Нижнегородскую и Мензелинскую ярмарки и собирает у татарских купцов пожертвования в пользу своей медресе, пропагандируя в то же время свои цели. Благодаря упорной и бескорыстной деятельности молодого мударриса, медресе Боби сразу начинает процветать и становится самым надежным приютом татарской образованности. В небольшой, но богатой деревне Иж-Боби, на большом острове между двумя ветвями речки, раскинулись большие деревянные здания, напоминающие своим общим видом земскую больницу. Сюда, в маленькую деревню, тогда еще далекую от железного и водного пути, устремились молодые люди не только из разных губерний внутренней России, но из далекой Сибири и Туркестана. Бобинская медресе с полным правом конкурировала с другими первокласными учреждениями нового метода – с медресе Мухамеддие в Казани,

медресе Хусаинийе в Оренбурге и медресе – Галийе З.Кемали в Уфе. В Боби преподавание светских предметов велось тоже по турецким учебникам и преподавателями их были, большею частью, лица, получившие образование в Турции.

Но недолго пришлось существовать медресе в таком положении; она пала под внезапным ударом самодержавной реакции в январе 1911 года. Педагогический совет в полном своем составе был арестован и отправлен в сарапульскую тюрьму по обвинению в пропаганде сепаратизма и панисламизма. Это вызвало массу обысков, арестов, произведенных по всем местам татарской России, где только находились лица, имевшие какое-либо отношение к бобинской медресе или к ее мударрисам[1]. Бобисты около года томились в тюрьме до решения их дела; впоследствии все учителя были оправданы, а Абдулла и его брат были приговорены к полутора годам тюремного заключения с лишением своего звания. В Бобине была и женская медресе, во главе которой стояла образованная женщина Мухлиса, сестра мударриса. Впоследствии это учреждение, одно из главных рассадников женского просвещения, тоже было закрыто властью.

В деле бобистов немаловажную роль сыграли доносы татарских старо-методистов, во главе с изветсным фанатиком мударрисом д. Тюктары Малмыжского уезда, Ишмухаммедом Динмухаммедовым ("Ишми"), расстрелянным Советской властью весною 1919 года в Малмыже.

Изданные сочинения Боби следующие: 1) "Хакикат" (правда). Это маленькие брошюрки в отдельных 6-ти выпусках. Здесь, главным образом, доказывается недопустимость упразднения каких бы то ни было аятов Корана. Тут

[1] Автор этого очерка, как бывший воспитанник Боби, тоже был подвергнут обыску со стороны полиции 5 части г. Казани в ночь на 11 февраля 1911 года.

Боби идет против общего направления, которое, находя противоречие в смысле некоторых аятов Корана, один из таковых упраздняется. Боби таким аятам дает такое разъяснение, что они не только не противоречат друг другу, но даже подтверждают или дополняют друг друга. Кроме того, здесь он доказывает допустимость давать зекат на благотворительные общества и на устройство мечетей и медресе, тогда как по старым факихам зекат считался действительным только тогда, когда давался отдельным индивидам. Боби резко восстает против этого взгляда и предпочитает собирать зекат в пользу бедных через благотворительные организации, которые будут устраивать богадельни, приюты и другие общественные заведения. И таким образом, по Боби, зекат должен служить не временному удовлетворению нужды бедных, но, главным образом, средством борьбы с нищетой – этой главной болезнью человеческого общества. Зекату он дает очень важное экономическое значение и очень высоко ценит этот институт ислама, считая его способным разрешить те трудные вопросы социальной экономической жизни, над которыми ломали голову лучшие люди всех времен. При добросовестном исполнении и умелом распределении зеката, по его мнению, не останется ни черезмерно богатых, ни бедных, так что зекат создаст экономическое равенство среди членов человеческого общества и приведет к ослаблению классовых противоречий. Боби восстает и против злоупотребления мулл и богачей, известного под названием "хейлеи шарги" (законная хитрость), заключающегося в том, что человек притворно показывает себя как будто исполняющим какое-либо предписание шариата, тогда как в действительности он его не исполняет. Напр., Коран предписывает богатым людям ежегодное выделение 1/40 своего имущества в пользу бедных (зекат); человеку, имеющему, напр., 100.000 руб. жалко или вообще непосильно по жизненным расчетам выдать зекат в полном объеме, что в данном слу-

чае составит 2.500 руб. Как выйти из этого затруднительного положения? – Дать полностью зекат – не позволяют расчеты суетного света; – не дать, – как он ответит на страшном суде перед Аллахом? Человек религиозный не осмеливается прямо пойти против повеления Корана, ему надо как-нибудь покривить душой, чтобы и волки были сыты, и овцы целы. Он идет к мулле; тому уже не трудно разрешить такой вопрос. "Мы прекрасно устроим, – говорит мулла, – только дай мне весь следуемый с тебя зекат, я оставлю себе какие-нибудь 100 р., а остальное возвращу тебе в виде подарка". Бей так и делает, считая себя спасенным, ибо он полностью отдал зекат, а если мулла возвратил его ему обратно, то это совершенно другое дело: ведь Бог ему приказал только отдать столько-то зеката, и больше ничего. Мулла же возвратил деньги, уже официально ставшие его собственностью, которые он имеет право отдать кому угодно, и бей уже получил их не как зекат, а как подарок. Хитрость эта устраивалась в интересах кармана и для спасения души бея, дававшего зекат, но иногда и получатель его вынужден был прибегать к таким хитростям для пополнения своего кармана и спасения своей души. Это случалось обыкновенно с богатыми муллами, которым по шариату не полагается давать зекат. Затруднение устраняется тоже весьма просто: мулла берет зекат не для себя, а для своей жены, если она не имеет собственного состояния, но если жена эту врученную ей сумму передаст потом мужу, это тоже совсем другое дело, не имеющее никакого отношения к зекату. Вот против чего восстает Боби в своей "Правде", называя таких богачей и мулл великими преступниками и мошенниками, которые хотят обмануть своими низкопробными хитростями всезнающего Аллаха. В "Правде" много достается и ишанам, обманывающим простой народ и преследующим свои шкурные интересы. 2) "Применение правил ислама к законам культуры", перевед сочинения известного Каирского ученого

Фарида Ваджи. 3) "Примирение многоженства с гигиеной". В основу своего оправдания многоженства автор полагает тот факт, что мужчины всегда чувствуют потребность в совокуплении, а женщины во время менструаций и беременности вовсе не склонны к этому, и притом совокупление в такой период вредно отражается на их здоровьи. Эта последняя мысль у него подтверждается словами авторитетов в области медицины. 4) "Прогресс, наука и просвещение предполагают ли безверие?" 5) "Прошло ли время иджтигада?" На оба вопроса он, конечно, отвечает отрицательно. Кроме названных сочинений, у Боби имеются учебники по арабскому языку, логике и ферaизу (учению о разделе наследства[1].

Зияуддин Кемали получил образование в Медине и Каире, по возвращении на родину был назначен мугаллимом в медресе Османийе в Уфе, а с 1906 года был главным мударрисом в основанной им медресе Галийе, для чего должен был занять пост приходского муллы. Характер и направление литературной и профессорской деятельности Кемали почти то же, что у Боби. Только Галийе стояла гораздо выше по философско-богословским предметам. Она состояла из 4-х высших (галийе) и нескольких подготовительных (тахзирийе) классов. Там же учились взрослые люди, большею частью, усатые шакирды, окончившие курс в какой-нибудь из старых медресе и поступившие для усовершенствования своего образования в новом духе.

Кемали в своих сочинениях, главным образом, в "Философии веры" и в "Религиозных устроениях" резко возражает против догматических положений келямистов и беспощадно очищает учение ислама от всяких изжитых элементов, тормозящих культурный прогресс приверженцев этой религии, бесцеремонно приспособляя ее в то же время к современной культурной жизни.

---

[1] Абдулла Боби скончался в феврале 1922 г. от туберкулеза легких на 51-м году жизни. *Прим. ред.*

Кемали по своим обширным знаниям в области Корана и хадисов стоит несомненно выше Боби, и в своем философском истолковании вероучения он идет дальше и смелее, но, несмотря на это, их учено-литературные достоинства почти одинаковы. У обоих нет той истинно философской складки, которой обыкновенно обуславливается бессмертность творений и имен великих мыслителей мира: у них всегда чувствуется прикованность к существующим условиям времени, и их толкование веры полно тенденциозности. У них как будто все исходит из Корана; все, что только есть лучшего, концентрируется в Коране; но это кажется только поверхностному их читателю или слушателю, а в действительнлсти центром мыслей вовсе не является Коран; они собственно исходят из современных культурных понятий. Этого, может быть, они и сами не сознают, но все равно факт остается фактом. Лозунг – "примирение религии с наукой", являющийся любимым выражением этих ученых, сам показывает, что здесь религия играет подчиненную роль. Они лезут из кожи, чтобы втиснуть ислам в рамки современной культуры, не только в его основах, но и в мелочах. Такого рода злоупотребление религией дошло до крайней степени, впрочем, у другого богослова – "философа" Шаркиджана Хамидия, который, между прочим, при толковании одного хадиса, не только извлекает из него допустимость театрального искусства, но и резко осуждает мулл за то, что они тысячу слишком лет скрывали от народа такое важное предписание пророка.

Из вышеизложенного видно, что эти ученые в своей совокупности не столько мыслители, сколько публицисты, реагирующие на вопросы текущей жизни, исходя из основ религии, являющейся в то же время в руках старых мулл главным орудием сопротивления прогрессивной мысли. Тогда этим занимались не только профессиональные богословы, но и чистые публицисты, вроде Гаспринского.

Р. Фахруддинов и М. Бигиев

Ризауддин Фахруддинов и Муса Бигиев – величайшие ученые современного мусульманского Востока. Они по своим летам не очень подходят друг к другу (так как первый из них старше второго на 15 лет), но сближает их внутренняя связь, которая более важна для историка культуры. Во-первых, будучи религиозными мыслителями нового типа, они более осторожно и серьезно относятся к вопросам веры, чем, как мы видели, двое предыдущих ученых. Во-вторых, они имеют более глубокие специальные познания в области богословия и мусульманской истории литературы. В-третьих, они владеют незаурядным литературным даром, перо их очень продуктивно, язык литературно-изящен, стиль своеобразно-оригинален.

Ризауддин Фахруддинов или Риза Казый, как обыкновенно его называют, сын муллы Бугульминского кантона, учился в медресе д. Шельчели того же кантона, и школьное учение писателя остановилось на этом. Пробуждению его мысли способствовало, во-первых, чтение сочинений Марджани и газеты – "Терджиман" и затем случайная встреча его с известным мусульманским мыслителем и политическим деятелем шейхом Джемаледдином Афганием в Петрограде. В начале 90-х годов он был выбран членом (казыем) Оренбургского мухамеданского Духовного Собрания. Устроившись здесь, он всецело предался делу пополнения своего образования. "Я сызнова начал учиться почти с азбуки" – говорит он про себя. Он подготовлялся стать богословом и историком, тщательно изучал арабский язык и литературу, собирая книги, выписывал из мусульманских стран научные журналы и газеты и все изученные предметы подвергал строгой систематизации, вырабатывая планы и собирая материалы для своих задуманных ученых трудов. Не прошло десятка лет, как он стал удивлять всех своей огромной начитанностью и образованием.

При его поступлении на службу в Духовное Собрание богатый архив этого учреждения был в хаотическом положении склада никого неинтересующих старых бумаг. Молодой казый с великим удовольствием взял на себя приведение в порядок этой кучи запачканных и исписанных бумаг, собирая ценные материалы для своего будущего капитального исторического труда "Асар" (следы или памятники), который стал выходить отдельными частями.

В мае 1906 года он покинул свою должность и переселился в Оренбург по приглашению известных золотопромышленников Рамеевых и стал сотрудником газеты "Вакт", редактируемой племянником Ризы Казыя, известным писателем Фатыхом Каримовым. Таким образом богослов сделался журналистом, и на этом поприще он оказался достойным и в некотором отношении замечательным работником. Татарские газеты в период своего возникновения нуждались именно в таких людях, соединяющих литературный талант с мусульманской ученостью. Вместе со своим племянником он поставил "Вакт" на первое место среди татарских газет; но, с другой стороны, он не мог долго оставаться в этой шумной, беспокойной среде газетной злободневности. Уже седому и по своей натуре спокойному ученому нужен был более тихий уголок, чтобы отдаться более серьезной и творческой работе; и, вот, в 1908 года для него основывается при газете "Вакт" двухнедельный журнал "Шуро", редактором которого он остается во все время его существования (до 15 января 1915 года).

Литературная деятельность Ризы довольно разнообразна, но он прежде всего богословский критик, его самый любимый предмет – биографии и история умственной культуры. Главные работы его в этой области следующие: 1) "Асар", состоит из биографий замечательных мусульман внутренней России; это – многотомный труд, изданы первые два тома. Здесь биографические сведения смешиваются с критикой, с примечаниями автора, касающими-

ся разного рода богословских и исторических вопросов. "Асар" составлен в хронологическом порядке. 2) "Замечательные люди" – критическая биография выдающихся преподавателей мусульманской классической научной мысли. Изданы следующие 6 частей: "Ибни-Рушд", "Магарри", "Ибн Гараби", "Ибн Теймийе", "Имам Газзали" и из современных ученых Ахмед Мидхат. 3) "Замечательные женщины", в большом томе, собрание биографий выдающихся женщин старого и нового мусульманского мира. Кроме того, ему принадлежит масса биографических очерков, помещавшихся почти в каждом номере "Шуро", под общим заглавием "Замечательные люди и великие события". Здесь встречаются и биографии современников и представителей западной культуры и не мусульманской религии, из ученых, поэтов, политических и общественных деятелей, полководцев и даже капиталистов.

В области биографической истории Риза является достойным преемником Мерджани, первого историка и критика среди татар. Но в характере критики они несколько разнятся друг от друга. Мерджани является более безапелляционным и резким в своих критических оценках и менее беспристрастным по отношению к своим противникам и близким, тогда как Риза отличается большой скромностью и строгостью по отношению к себе и более всесторонним и хладнокровным исследованием своего предмета, хотя это не мешает ему быть твердым и неуступчивым в своих мнениях.

Главный труд Ризы по части богословия – "Религиозные и социальные вопросы". Это – солидный труд, в котором излагаются, главным образом, основные положения ислама и дается полное освещение всех религиозных вопросов, имеющих более или менее важное значение в современной мусульманской жизни. Другим более значительным его сочинением является "Комментарий на изречения Мухаммеда", а также большой труд, еще не напе-

чатанный, "Святые и чудеса", в котором он, исследуя учение о святости и о чудесах, приписываемых святым, высказывается об этом вполне отрицательно, оставаясь на строго-религиозной точке зрения. Чудеса он допускает исключительно для пророков.

Будучи ревностным поклонником ислама и знатоком его истории, Риза очень высоко оценивает арабскую классическую культуру и ученость и глубоко верит в светлое будущее мусульманского мира, которое он представляет в форме идеального и гармонического сочетания религии с культурой. Одной из главных черт этого писателя является его веротерпимость и уважение чужой мысли, но он человек чересчур серьезный, в современной культуре для него ценно только то, что научно и нравственно; в этом отношении он указывает на европейцев, как на достойных подражания, но его не очаровывает внешний блеск этой культуры. Он настойчиво предостерегает мусульманскую молодежь от следования моде, от расточительности и разврата современного культурного общества.

О беллетристических произведениях Ризы речь будет ниже.

Муса Бигиев родился (около 1875 года) в Ростове на Дону; отец его был муллой. Учился он сначала в Казани во 2-й медресе, потом в Бухаре, но, не удовлетворившись этим, он отправился в Аравию, в течение нескольких лет проживал в Мекке и Медине, очень усердно слушал лекции по хадисам и комментарии на Коран у самых выдающихся мударрисов. Потом побывал в Каире, Константинополе и, таким образом, объездил почти все главные центры мусульманской образованности; но, будучи одушевлен искренней любовью и преданностью знанию, он посещал самых разнообразных ученых Востока, желая получить знания по каждой отрасли науки непосредственно из уст соответствующих специалистов. Перед революцией 1905 года он приехал в Петроград, посещал университет вольно-

слушателем, сблизился с Решидом Ибрагимовым и начал свою литературную деятельность в его "Ульфете" и "Тильмизе", помещая там религиозно-реформаторские статьи.

С 1907 года начали один за другим выходить его печатные труды, большею частию касающиеся самых серьезных и до некоторой степени щекотливых вопросов мусульманского богословия. Вследствие этого, его имя сразу приобрело популярность, возбуждая у одних ненависть, ярость и злобу, а у других вызывая искренний восторг.

До настоящего времени вышли в свет следующие сочинения Бигиева: 1) "История Корана", небольшое сочинение на арабском языке, один из первых литературных опытов автора. В предисловии к этой книге автор обещает издать и дальнейшие части "Истории Корана", но до сих пор он этого не выполнил. Муса вообще глубоко интересуется этим вопросом: в 1909 году, обнаруживая ошибки в Коранах казанского издания, он нападает на мулл, которые корректировали Коран, не будучи в курсе дела. По этому вопросу созвано особое совещание из казанских мулл и некоторых интеллигентов; тут он прямо поразил присутствующих своим основательным и всесторонним знанием предмета. 2) Комментарий на сочинение "Эльлузумият", принадлежащее знаменитому арабскому поэту – философу, жившему в 9-м веке христианской эры, Абуль-Галяуль-Магарри. Поэзия Магарри отличается серьезностью, глубиной и самостоятельностью мысли. В его мировоззрении много несогласного с господствующим учением ислама и вообще он к религиям относится критически. Отношение его к трем мировым религиям можно видеть из следующих его стихов: "Я удивляюсь тому, что человек, будучи сыном Бога, был мученически убит людьми и не мог получить помощи от своего отца, и тому, что люди предпринимают далекое путешествие, чтобы бросать камешки и целовать камень". В другом месте он обвиняет религии в разделении народов. Кроме того, он был песси-

мистом и не видел никакой разумной цели в жизни. По его мнению, не следует ни жениться, ни родить детей. Муса очень высоко оценивает философское учение Магарри и в комментарии на "Лузумият" довольно подробно распространяется о нем, желая дать ему полное освещение, и при этом излагает свои собственные мысли. И в других сочинениях он часто ссылается на любимого поэта, приводя его стихи. Но у него он не видит никакого противоречия учению ислама, объясняя по своему подозрительные в этом отношении стихи поэта.

Мусе много досталось от мулл и за этот комментарий на "слепого еретика", как называли они поэта, потерявшего зрение от оспы, когда он был еще ребенком. Но Муса был не одинок: как раз к этому времени вышла критическая биография Магарри, написанная Ризауддином Фахруддиновым, изображавшая поэта тоже как великого философа, который указывает истинный путь жизни. 3) "Доказательства милосердия Божьего" (97 стран.). Здесь поднимается самый принципиальный вопрос мусульманского богословия. Учение правоверного ислама, как мы видели, утверждает, что Бог может прощать все грехи, кроме неверия, которое ни в коем случае не подлежит прощению; великие грешники после долговременного мучения в аду освобождаются и идут в рай, а неверующие вечно остаются в аду, и по отношению к ним немыслимо Божье милосердие. Вот против чего выступает Муса в названном сочинении, доказывая доводами разума и аятами (стихами) Корана, что милосердие Божие всех объемлет. Мысль эта высказана была им впервые осенью 1909 года, когда он только что поступил мударрисом в медресе Хусайнийе в Оренбурге и стал читать лекции по истории религии и печатать их в журнале "Шуро". Орган реакционеров "Дин ве Магишат" просто бил в набат, приглашая улемов защищать находящуюся под их охраной веру от новой атаки последователя слепого еретика. Скоро появился на его страни-

цах протест против Мусы Бигиева и проклятие ему за подписями всех мулл Оренбурга и в том числе Галима Давлятшина, заведующего медресе Хусаиновых. Вопрос был перенесен и на базарную площадь, герои которой были даже не прочь наказать безбожника своими кулаками. Это выступление Бигиева вызвало даже неудовольствие некоторых "джедидов" (новых), почитавших до сих пор молодого ученого. Отец татарских журналистов и новометодистов Измаил Гаспринский в своей статье под заглавием "Горе от философии" нашел возбуждение такого вопроса не полезным и не тактичным. Известный историк Гадый Атласов, принадлежащий к самой свободомыслящей части духовенства, в своей статье "Не могу молчать"[1] объявил мнение Бигиева не соответствующим учению Корана, недвусмысленно утверждающему невозможность прощения по отношению к неверным. Но Муса и на этот раз не был одинок: к нему опять поспешил на помощь благородный Риза. На обязанности опытного, прозорливого и более осторожного ученого лежало охладить пыл старых и новых мулл, бешенно нападавших на его молодого друга. Он написал небольшое сочинение, в котором подходил к вопросу с чисто исторической точки зрения и, лично не поддерживая ни той, ни другой стороны, указывал лишь на то, что это мнение не ново, и обрисовывал положение этого вопроса в истории мусульманского богословия. После этого Муса покинул Хусайнийе и поселился сначала в Казани, а потом в Петрограде. 4) "Арабская литература и мусульманские науки", – соотношение и положение их в прошлом и настоящем. 5) "Теория мусульманского права" – большой труд (232 стр.). Здесь теория фикха перерабатывается на новых, более прочных и разумных началах. Труд этот яв-

[1] Здесь ясно было подражание Л.Толстому, выступившему незадолго перед тем в заграничной печати со статьей под аналогичным заглавием; Г.Атласов поместил свою статью, как и Толстой, одновременно в нескольких газетах.

ляется пропедевтикой к предположенному сборнику мусульманских правовых положений. 6) "Основы шариата" (71 стр.); в этой книге автор, между прочим, касается и женского вопроса, именно, закрытия женщинами лица от взоров посторонних мужчин. Вопрос и здесь решается, как у всех молодых богословов, не в пользу обычного закрытия лица, но и не за безусловное открытие его: допускается открытие лица, но не всей головы, и только кисти рук. Так и выходит, повидимому, из касающихся этого вопроса аятов Корана. 7) "Дивани-Хафиз". Перевод "Дивана" знаменитого персидского поэта Хафиза, являющегося для автора, как и Магарри, самым любимым поэтом. 8) "Пост в долгие дни" – солидный труд. Как известно, мусульмане в течение одного месяца (рамазан) должны воздерживаться от еды от утренней зари до заката солнца, что очень трудно исполнять в летние долгие и жаркие дни, особенно рабочим и крестьянам. В этом своем сочинении Бигиев задается целью облегчить положение трудящегося народа, не нарушая предписаний ислама, и доказывает возможность уступки со стороны шариата по отношению к таким людям, которые по своему социальному и профессиональному положению не могут выдержать тяжести уразы в летние долгие дни. При этом, между прочим, он ссылается на то, что Коран не делает уразу обязательной для больных, путешественников и для женщин, кормящих грудью. Во всех этих случаях причиной такого облегчения является трудность выполнения, так как в Коране после данного аята говорится: "Бог сам желает облегчения и не желает затруднения". Здесь вопрос этот освещается во всей своей полноте; автор дает подробные и точные географические сведения о тех местах, где в течение некоторого времени не заходит солнце. Такие места, населенные мусульманами, он объездил сам, с целью личных наблюдений. 9) "Почему нужно увидеть луну", – где приводятся основные данные для определения времени уразы и мусульманских праздников.

Это одна из попыток установления правильного и точного мусульманского календаря. 10) "Вопрос о сожжении трупов"; сочинение составлено по просьбе мусульманской фракции Государственной Думы по случаю известного проекта министерства внутренних дел о сожжении покойников, который был внесен на рассмотрение Государственной Думы. 11) Критика религиозных и социальных вопросов" Ризы-Казия, в которой автор очень высоко оценивает труд своего коллеги, но подвергает серьезной и сильной критике его отдельые пункты. 12) "Мелкие мысли на великие темы" – критика религиозных учений З.Кемали. Критику не нравится, главным образом, поверхностное отношение автора к учениям ислама и его усилия примирить Коран с современной культурой. Он даже слово "примирение" находит унизительным по отношению к священному учению. Критик не согласен и с антисуфическими мыслями автора, категорически отрицающего ишанство с точки зрения ислама. Муса, напротив, в мистике видит глубокое философское учение и приписывает мусульманскому истинному тарикату, как и христианскому монашеству, великое значение в развитии умственной культуры, хотя вполне признает полную негодность современного татарского ишанства.

Кроме перечисленных сочинений, у Бигиева имеется (или предполагается) перевод Корана, о котором он уже давно сообщает, как о самом важном труде, тогда как старые и умеренные улемы считают перевод Корана недопустимым, мотивируя это тем, что Коран является священной книгой не только по своему содержанию, но и по своему тексту.

Представители просветительной и публицистической литературы

Новое умственное движение среди татар развивается в двух направлениях – религиозно-реформаторском и гуманитарно-просветительном. Но то исключительное значение, которым пользуется религия в жизни мусульманских народов, создало более подходящие условия для развития первого, чем последнего; поэтому религиозно-реформаторская мысль, на первых порах, играла весьма видную роль и в публицистике. Это вполне нам будет понятно, если мы обратим внимание на то, что татары при старом режиме никаких сколько-нибудь прочных организаций, кроме религиозных, не имели. Все их учебно-воспитательные дела официально находились в заведывании духовных лиц, получивших на то право от Духовного Собрания, находившегося в ведении министерства внутренних дел. Общественные деятели, принимаясь за какую-нибудь культурно-просветительную работу, прежде всего наталкивались на религиозное мировоззрение улемов, под исключительным влиянием которых находилась народная масса. Благодаря всеобъемлющему значению религии, не было простора для свободного развития чисто научной и просветительной деятельности. Но такое положение не могло быть устойчиво; религия постепенно должна была уступить место науке.

Первые ласточки из Константинополя

С современной европейской наукой мы ознакомились через турок и через русских. Так как большая часть волжских новометодистов происходила из духовенства и получала образование в медресе, она не владела русским языком, и единственным средством приобретения научного знания для нее был турецкий язык. Взрослые шакирды, стремившиеся к более основательному светскому образо-

ванию и не имевшие доступа в русские учебные заведения, находили себе теплый прием только в турецких гимназиях и учительских семинариях. Турки оказывали большое снисхождение своим иностранным единоверцам. Богословское образование последних при этом имело большое значение, так как турецкие общеобразовательные учебные заведения тогда еще находились под сильным влиянием религиозной мысли. Татарские шакирды, попавшие таким образом в Константинополь, очень быстро усваивали близкий к татарскому турецкий язык, и когда они после 4-5 летнего пребывания там возвращались на родину, то были настоящими турками. Они назначались преподавателями в ново-методные медресе, где преподавание велось по турецким учебникам. Некторые из них сами составляли учебники, язык которых был если не чисто турецким, то турецко-татарским, а терминология непременно турецкой. Таким образом, если Каир и Медина в эту эпоху снабжали нас богословами и религиозными мыслителями, то Константинополь был главным поставщиком работников научного знания и просветительной литературы. Отношение последних к религиозным вопросам было, большею частью, индифферентное.

Первыми из проложивших путь к обновленной Турции нужно считать следующих трех товарищей: Фатиха Керимова, Губайдуллу Фейзия-Боби и Хариса Фейзия-Чистополи. Они все трое, будучи взрослыми шакирдами, отправились в Константинополь и, поступив в турецкую гимназию, учились в одном классе, блестяще окончив курс, возвратились на родину и предались литературной и педагогической деятельности. Самым способным и энергичным из них оказался Фатых Керимов. Отец его Гильман Керимов был ахундом в Бугульминском уезде. Ахунд этот был одним из первых подписчиков гозеты "Терджиман", но долго не соглашался с новаторскими идеями Гаспринского, с которым он имел постоянную переписку; любознательный

ахунд, однако, не мог удовлетвориться ею, решил лично познакомиться и побеседовать с этим интересным человеком и отправился в Крым, откуда вернулся уже убежденным новометодистом и поклонником бахчисарайского реформатора. Своего старшего сына, окончившего курс медресе в Чистополе, он отправил в Константинополь, где тот должен был получить новые знания, "сидя рядом с турецкими подростками". Здесь его сын пробыл около 5-ти лет и, между прочим, выучился французскому языку. По возвращении его на родину, все семейство переселилось в Оренбург и при помощи известного ново-методиста Гани-бея он купил типографию. Молодой человек всей душой предался литературно-издательской деятельности. В 1892 году был преподавателем на первых педагогических курсах, устроенных Гани-беем в Сеитовском Посаде. В 1900 годах он ездил за границу с известным золотопромышленником Шакиром Рамиевым по его делам и побывал во многих крупных центрах континентальной Европы. Плодом этой поездки было важное сочинение "Путешествие по Европе", в котором он описывал европейскую культурную жизнь, указывая мимоходом читателю на нашу культурную отсталость и на необходимость переустройства как материальных, так и духовных основ жизни. В 1903 году он ездил в Бахчисарай для участия в 20-летнем юбилее газеты "Терджиман", результатом чего появилось "Путешествие в Крым". Кроме того, в первый до-Вактовский, период его деятельности им были написаны и изданы следующие сочинения: "Краткий учебник географии", "Руководство для мугаллимов" (педагогические очерки), "Покойный Гильман Ахунд" (биография его отца); по беллетристике "Шакирд и студент", "Джихангир Махзум", "Путешествие в Оренбург", "Как женился дедушка Салих". Во всех этих повестях автор задается целью критиковать нашу некультурность и невежество духовенства. Кроме того, он печатает много статей в газете: "Шарки-Рус" ("Русский Восток"),

издаваемой в Тифлисе. Во время русско-японской войны он издает брошюру "Японцы" (перевод Поцниковича), а впоследствии им издаются и другие части этой серии книг: англичане, французы, немцы, поляки, итальянцы, испанцы, шведы, болгары, турки, персы, афганцы, хивинцы, бухарцы, китайцы, корейцы, финны, монголы, татары, евреи и арабы. Весною 1906 года он берет на себя редактирование газеты "Вакт", которая начала издаваться золотопромышленниками бр. Рамиевыми. Газета эта по материальной обеспеченности, устойчивости своего направления и по содержательности сразу приобретает себе первое место среди татарских газет. И географическое положение Оренбурга способствует ее распространению вне пределов внутренней России, в Туркестане и в Киргизстане. Керимов проявляет большой публицистический талант и становится самым популярным и любимым писателем татарской читающей публики. "Вакт" отличался среди татарских газет своей серьезностью и некоторым высокомерием, стремлением к универсальности. Направление его характеризуется строгим национализмом, но не реакционным, а прогрессивным, стремящимся к самостоятельному культурному развитию. Особое внимание обращается им на поднятие литературного благосостояния народа; он приглашает проявить инициативу на коммерческом и промышленном поприще. Таким образом "Вакт" становится органом возрождающейся татарской интеллигенции и передовой части буржуазии. "Вакт" не увлекался какими-нибудь частными вопросами и не вдавался в крайности, как это случалось с большинством татарских газет в ранний период их существования[1], и стремился к полному и всестороннему

---

[1] Так, петербургская газета "Ульфет" за исходную точку прогресса приняла реформу Духовного Собрания и при этом была занята больше личностью ненавистного газете муфтия Султанова; уральский "Фикр" корень всех зол видел в закрытии лица женщин; ка- →

освещению вопросов национальной жизни и к основательному решению очередных задач времени. Он, между прочим, весьма интересовался политической и культурной жизнью мусульманских стран, в особенности Турции. С большим восторгом было встречено им объявление конституции, сначала в Персии, а затем в Турции; этому акту он придавал великое историческое значение, гарантирующее политическую независимость этих стран.

Во время балканской войны он не скрывал неудач турок, приписывая это более внутренним, чем внешним причинам, т.е. культурной отсталости турок, фаталистической беспечности, свойственной мусульманским народам. Это не понравилось одной части читателей, привыкших видеть в Турции главную опору ислама и слепо веровавших в ее непоколебимое могущество. Керимов сам отправился в Константинополь с целью более близкого ознакомления с создавшимся на Балкане положением и, посылая оттуда весьма ценные корреспонденции, дал всестороннее освещение происходившим и происходящим событиям.

Корреспонденции эти впоследствии были изданы отдельной солидной и изящной книгой с массой иллюстраций. Балканская война имела громадное историческое значение для мусульманского мира, так как на очередь было поставлено самое существование халифата. Мусульмане всех стран были потрясены страшным поражением турецкой армии и неописуемым бедствием, постигшим балканских мусульман. Ликование русской печати по этому пово-

занский "Юлдуз" увлекался внешней политикой и известиями из мира чудес и изобретений; уфимский "Галяму-Ислам" вертел землю, – так отозвался о нем один из юмористических журналов, осмеивая его длинные статьи о вращении земли; главную заботу петербургского "Нура" составляло материальное благосостояние и правовое положение мусульманского духовенства; страницы астраханского "Бургану-Таракки" были посвящены спорам и ссорам местных мулл и т.д.

ду еще больше раздражало татар. И неудивительно, что "Константинопольские письма" Керимова, мастерски описывающие ужасы балканской войны и беспощадно разоблачающие ту основную болезнь, которой страдают все члены мусульманского тела, были распроданы в течение нескольких месяцев и с жадностью читались, переходя из рук в руки. В вактовский период деятельности вышли следующие сочинения Керимова: "Фатыма – дочь мирзы", повесть из жизни крымских татар; "Фантазия и действительность", юмористический рассказ, описывающий жизнь одного татарского депутата Государственной Думы; "Учебник всеобщей истории" и "Учебник истории ислама".

Губайдулла Фейзи[1] по возвращении из Константинополя приступил вместе со своим братом Абдуллой к переустройству своей медресе на новых началах. Губайдулла взял на себя преподавание просветительно-научных предметов, продоставив богословие своему младшему брату. Он написал учебники по географии, естествознанию, грамматике татарского языка ("сарфу турки") и другие учебники.

Харис Фейзи был преподавателем в медресе Хусаиновых в Оренбурге и написал учебники по географии, всеобщей истории, естествоведению, но в последнее время отстранился от педагогическо-литературной деятельности и состоял управляющим торгового дома бр. Хусаиновых.

Ю. Акчура Оглу и Б. Шараф

Юсуф Акчурин, или Акчура Оглу, как он стал себя называть впоследствии, происходит из фамилии известных фабрикантов Симбирской губернии. Отец его переселил-

---

[1] Настоящее татарское его имя – Губайдулла, а Фейзи, это – турецкая прибавка (махлас). У турок каждый более или менее знатный или образованный человек имеет такое добавочное имя, в то же время оно заменяет нашу фамилию. Татарские шакирды, побывавшие в Турции, тоже любят щеголять махласами.

ся в Константинополь, где Юсуф учился в военном училище, по окончании которого был зачислен офицером турецкой армии; но за участие в младо-турецком движении был сослан в Триполи, откуда пробрался в Париж, где поступил в Сорбонну. Перед революцией 1905 года он приехал в Казань, стал преподавать историю и географию в старших классах медресе Мухаммедийе и был одним из главных зачинщиков ислаха – революционного брожения среди шакирдов. Из прочитанных в этой медресе лекций были напечатаны "Наука и история" и "О свободе религиозных прений". С осени 1905 года в Казани начала выходить татарская газета "Казан-Мухбире" (Казанский Вестник), издателем и редактором которой был присяжный поверенный Сеид-Гирей Алкин. Не владея татарской письменностью, он не мог участвовать в своей газете, и во главе этого издания стал Ю.Акчурин (вместе с Б.Шарафом), выказавший недюжинный литературный и публицистический талант. Он был одним из организаторов Российской мусульманской политической партии "Иттифакуль-Муслимин", программа которой была очень близка к программе конституционно-демократической партии (Кадетов). Перед выборами в 1-ю Государственную Думу он был арестован, а по окончании выборов – освобожден. Результатом этого заключения были тюремные воспоминания, в которых он проявляет глубокий психологический анализ. После роспуска 2-й Государственной Думы и отмены существовавшего избирательного права им была написана брошюра "Печальное событие 3 июня", в которой этому историческому акту дается историческо-общественная оценка и выясняется его отношение к интересам мусульман. С наступлением эпохи столыпинской реакции в России и с объявлением конституции Акчурин уехал от нас и основал в Константинополе еженедельный журнал "Турк-Юрду" (Турецкая родина), вокруг которого собрались лучшие литературные силы из числа сторонников турецкой национальной полити-

ки. Этот журнал много способствовал более основательному ознакомлению турецкого общества с северными тюрками, как называет Акчурин волжских татар. Но в то же время он не переставал писать в татарских газетах. После турецкого переворота 1908 года он посылал корреспонденции в газету "Вакт" о событиях в молодой Турции. После Балканской войны он путешествовал по Сирии и его "Письмами из Святой Земли" долго украшались страницы газеты "Вакт". Здесь, мезду прочим, критиковалась турецкая политика по отношению к арабским и еврейским провинциям, выразившаяся, с одной стороны, в полном пренебрежении к культурному строительству в этоих областях, а с другой – в непринятии серьезных мер, которые могли бы остановить .сепаратические стремления арабов и в особенности евреев.

Акчурин самый образованный и начитанный среди современных татарских писателей. Он превосходно пишет как по-татарски, так по-турецки и по-французски. Стиль его отличается гибкостью и образованностью.

Бурган Щараф – молодой писатель публицист, учился в медре Мухаммедийе, где впоследствии был преподавателем арабской литературы. (В 1905 году он начал участвовать в шакирдском и, вообще, в мусульманском политическом и общественном движении, в качестве организатора, оратора, делегата; был первым секретарем редакции 1-й татарской газеты в Казани – "Казань Мухбири". По прекращении этого издания стал фактическим редактором газеты "Ахбар". Но "Ахбар" тоже скоро был закрыт, после чего Шараф отправился в Оренбург и поступил сотрудником гозеты "Вакт", каковым оставался до 1914 года. Одно время он был командирован редакцией "Вакт" корреспондентом в Персию, а в другой раз – в Бухару. Он имеет большую склонность к газетной полемике, любит сенсацию, проявляет большую осведомленность в политических злобах дня и умеет отзываться на всякого рода явления общественно-политической жизни.

Гади и Садри Максудовы

Гади Максудов – редактор и издатель газеты "Юлдуз", самой популярной среди казанских газет дореволюционного времени, родился около 1867 года и учился в Казанской 2-й медресе. Отец его был муллой в Казанском уезде. В начале 90-х годов Гади Максудов увлекается новометодным движением и пишет учебную азбуку по слоговому методу. После этого он был приглашен в Крым преподавателем арабского языка в одну из бахчисарайских медресе. Кроме азбуки Г.М. написал учебники по арабскому, татарскому, русскому и французскому языкам, по догматам веры и по логике. С 1906 года стал издавать газету "Юлдуз", существовавшую беспрерывно до весны 1918 г. и пользовавшуюся сравнительно большим успехом. Большинство читателей максудовской газеты состояло из духовенства и мелких торговцев; газета служила органом мещанской философии. Максудов искусно приноравливал свою газету, с одной стороны, – к вкусам Сенной площади[1], с другой – к политическим условиям времени и постоянно лавировал между правым и левым течением политической мысли. В публицистической работе Г.Максудова, вообще, мало положительного. У него мысль поглощается формалистикой. Его литературные заслуги заключаются в его трудах по грамматике татарского языка и по логике. Стиль этого своеобразного схоласта и ритора отличается наивной хитростью и искусственной простотой. Он любит играть словами, но пишет весьма короткими предложениями и вовсе не знает периодов.

Садрутдин Максудов, родной брат вышеупомянутого редактора "Юлдуз", после окончания курса во 2-й медресе

[1] Сенная площадь или Сенной базар – главный центр мусульманской торговли в Казани; в новой татарской литературе имеет переносный смысл – религиозного фанатизма, мелкого мещанства, наивного политиканства.

г. Казани, учился в учительской школе, затем отправился в Париж и поступил студентом в Сорбонну. Весной 1906 г. он вернулся в Казань и был выбран депутатом во 2-ю и 3-ю Государственную Думу. Литературные заслуги С.Максудова не велики. Отдельной книгой вышло "Путешествие в Англию и большой рассказ "Магишат"(Жизнь). Как слог, так и мысль Максудова отличаются высокопарностью и отсутствием внутренней, одухотворяющей силы.

Тангисты

Под таким именем получили известность татарские социалисты 1905 г., органом которых была газета "Танг" (Заря) в Казани. Тангисты в главных своих представителях были воспитанниками татарской учительской школы (Гаяз Исхаков, Фуад Туктаров, Хусаин Ямашов и Шакир Мухаммедияров). "Танг" был непримиримым противником господствующего либерализма и вел злую полемику с национальной печатью. Существование его продолжалось недолгое время (около полугода). Скоро Исхаков был сослан в Вологодскую губернию; Туктаров, Ямашов и Мухаммедияров поступили в университет. В 1912 г. Ямашов скоропостижно скончался; Исхаков после конца ссылки устроился в Петрограде и приступил к изданию газеты "Иль". Это уже был в полном смысле национальный орган. От былого социализма Исхакова ничего не осталось; товарищи его по "Тангу" Туктаров и Мухаммедияров, ставши юристами, тоже забыли Маркса. Но существенной чертой "тангизма" является не столько социализм, сколько радикальная и вечно протестующая мысль. Социализм у них был посторонним и преходящим явлением, когда еще все молодые волнующиеся умы увлекались им. Носителями истинного тангизма в вышеприведенном смысле являются Гаяз Исхаков и Фуад Туктаров. Характерно, что мы в их биографиях видим много общего: они оба, будучи сы-

новьями мулл Чистопольского уезда, учились в чистопольских медресе и оба, уже взрослыми шакирдами, поступили в Татарскую учительскую школу; оба они, пройдя социалистическую школу, стали во главе национального движения.

Имя Исхакова занимает первое место в новой татарской беллетристике, о которой будет речь ниже. Он, прежде всего, человек борьбы кипучей общественной деятельности; пишет много, торопливо; стиль отличается образностью и густотой красок; он умеет зло насмехаться. В 1914 году он переехал со своим "Илем" из Петрограда в Москву и при помощи некоторых татарских купцов основал типографию. Газета его постоянно закрывалась и выходила под разными названиями. Во время европейской войны он открыто призывал мусульман не итти на войну против турок.

Фуад Туктаров до революции 1917 г. участвовал в "Иле", в сатирическом журнале "Ялт-Юлт" и одно время редактировал педагогический журнал "Мектеб". Ему принадлежит, между прочим, саркастическая книга "О деятельности членов 1-й, 2-й и 3-й Государственных Дум", с биографией и фотографическими снимками всех татарских депутатов. Туктаров – большой любитель полемики, но она у него редко обходится без брани.

Исхаков и Туктаров мало проявляют начитанности и не имеют силы научной критики; они больше люди характера, чем ума.

Художественная литература

Возникновение новой татарской художественной литературы относится к последним годам прошлого столетия. Беллетристика этой эпохи был проникнута духом нового метода и примирения ислама с современной культурой. Первый пример в этой области был дан творцом ново-

го метода, Измаилом Гаспринским. В его ”Терджимане” часто появлялись статьи за подписью ”Мулла-Габбас Франсави”, фантастического путешественника, от имени которого редактор проводил свои собственные мысли. Мулла Габбас, будучи родом из Ташкента и получивши там мухаммеданское образование, стал путешествовать по Европе и, видя благоустройство западных стран, пришел к тому заключению, что истинное учение ислама, оказывается, теперь применяется к жизни не у самих мусульман, а у христианских народов Запада. Проезжая, напр., по великолепному шоссе, он видит в этом создании культуры не что иное, как осуществление слов Мухаммеда, который говорил: ”Вера имеет 76 ветвей: самая верхняя из них – священные слова ”ла илаха илла аллах”[1], а самая нижняя – очистка с дороги предметов, мешающих свободной ходьбе и езде”.

Самое замечательное из путешествий Франсави – его фантастический рассказ о том, как он попал в расположенную за горами непроходимую высоко-культурную, но чисто мусульманскую страну. Это произошло следующим образом: В Париже мулла Габбас познакомился с одним стариком арабом, который, будучи торговцем, озадачил Габбаса своими широкими знаниями и высокими умственными интересами. Он много говорил о средневековом мусульманском халифате в Испании и Габбасу, предлагает ехать туда, чтобы повидать остатки мавританской культуры. Это очень нравится Габбасу, и он едет в Испанию. Здесь особенно интересует его дворец ”Аль-Хамра” в Гренаде, и однажды, осматривая великий памятник мусульманской культуры, он погружается в глубокой раздумье, и когда он приходит в себя, уже в ночном сумраке, перед ним стоят 12 девиц. Габбасом овладевает полное недоумение, а девицы обнаруживают признаки беспокойства, когда они видят незнакомого мужчину. Но в это время поднимается не-

---

[1] Нет божества, кроме единого Бога. *Прим. ред.*

сколько мраморных досок, которыми были покрыты полы дворца, и, к великому удивлению Габбаса, оттуда выходит почтенный старик в арабском костюме, и еще более увеличивается его удивление, когда он узнает в этом старике своего парижского друга, шейха Джеляла. Шейх Джелял подходит к нему и представляет его 12 девицам; затем вместе с ними спускается туда, откуда вышел, и Габбаса тоже ведет с собой. И вот, они идут по темному подземелью. Габбаса берет еще большее недоумение. После 1 1/2 часовой ходьбы они останавливаются перед какими-то воротами; Габбасу завязывают глаза и, проведя через ворота, ведут дальше. Затем ему развязывают глаза, и он видит себя в роскошной комнате. И вот тут-то шейх Джелял заявляет ему, что он теперь в "Дарур-Рахат" (Стране блаженства) и рассказывает об этой загадочной стране. Страна эта находится за непроходимыми горами и имеет связь с внешним миром через единственный подземный ход к "Аль Хамре". Население этой маленькой страны состоит из потомков мавров, когда-то владевших южной половиной теперешней Испании. Как известно из истории, после 7-векового владычества мусульмане, наконец, не могли выдержать христианского натиска, и эта высоко культурная страна подверглась страшному разорению со стороны средневековых католических фанатиков; а не спасшиеся бегством в Африку мусульмане поголовно истреблялись или силою обращались в христианство. По рассказу шейха Джеляла, 140 человек мавров, во главе с главнокомандующим шейхом Муса, не хотели сдаться врагу и проникли в этот замкнутый уголок Испании, где остались жить, продолжая развивать культуру своих предков. Население этой "страны блаженства" состоит из потомков этих беженцев. Они теперь живут в 40 деревнях и в одном городе; каждая деревня имеет своего имама (пастора-руководителя), а в городе живет эмир (князь-правитель). "Страна блаженства" удивила Габбаса не столько своей высокой материаль-

ной культурой, сколько нравственным совершенством, которого достигло ее население. Для того, чтобы получить некоторое представление о степени культуры этих мавров, мы приведем следующее сообщение нашего путешественника: эмир страны блаженства говорит мулла Аббас, сидя на своем кресле перед громадным зеркалом, наблюдает все то, что совершается на всей территории, находящейся под его владычеством, так как зеркало это устроено так, что в нем отражается в уменьшенном виде вся страна. Население ее не имеет понятия о конвертах, письма посылаются в незапечатанном виде, так как никто не позволяет себе читать чужие письма. Если кто украдет чужую вещь или же обидит кого-нибудь, что случается весьма редко, то ему объявляется всеобщий бойкот; там вообще нет никаких наказаний, и страна в них не нуждается. Народ крайне религиозен, аккуратно и добровольно исполняет все предписания ислама, но это не мешает ему быть высоко-культурным. Оказывается, что между культурой и религией не существует никакого противоречия. Мулла Габбас здесь проводит время, как почетный гость, но, несмотря не это, начинает скучать, и он просится домой, в чем он на первый раз получает категорический отказ. Мавры боятся, чтоб не была открыта тайна их существования. Но, в конце концов, шейх Джелял добывает ему пропуск. Его запирают в маленькую комнатку, напоминающую шкап, но что было после этого, Габбас ничего не помнит. Когда он приходит в сознание, он видит себя в больнице, окруженным врачами.

Этот фантастический рассказ написан весьма художественно, он очень увлекателен и занимателен для наивного новометодиста или шакирда, ищущего примирения между культурой и религией.

"Дарур-Рахат" впоследствии (в 1891 г.) был издан отдельной книгой в 126 страниц.

Другой образец этого типа художественной литературы был дан Ризауддином Фахруддиновым, известным

богословом и историком. В большом рассказе "Селиме" и в романе "Эсма" он дает образы идеальных мусульманских женщин. "Селиме" по своему содержанию близко подходит к "Дарур-Рахату". В этом рассказе шакирд, получивший образование в одном из казанских медресе, описывает свое путешествие по Волге. На пароходе он случайно встречается с одной мусульманкой-персиянкой, имеющей блестящее образование, как мухаммеданское, так и европейское. Она поражает шакирда и своей внешней привлекательностью, и внутренним достоинством. В ней автор видит все достоинства культурной личности и образованной мусульманки; в ее образе элементы религии и культуры находят полное гармоническое слияние. Селима не закрывается и не избегает мужчин, как это делают мусульманки, но в ней нет той открытости и развязанности, которые мы видим у европейских женщин. Кисти рук и лицо открыты, а волосы и верхнюю часть рук она тщательно закрывает. Она стоит во главе обширного торгового предприятия, по делам которого и едет на пароходе. Рассказчик удивляется глубокой осведомленности и широкой начитанности своей спутницы, перед которой еще ярче обнаруживается непригодность его скудных знаний, на которые он тратил долгие годы своей дорогой молодости. Дело кончается так, что попутчики объясняются во взаимной любви и, приехав в Баку, венчаются.

Для Фахруддинова художественные образы, как и для Гаспринского, служат только орудием пропаганды реформаторских идей возрождающегося мусульманства. Они никогда не были профессиональными беллетристами, но первым учителям нового метода приходилось пользоваться всеми приемами литературного искусства для того, чтобы воздействовать на погруженные в крепкий сон мусульманские головы. У них, особенно у последнего, мысль никогда не остается в тесных рамках художественных образов; автор "Селимы" и "Эсмы" местами совсем забывает

свою роль рассказчика и романиста и, обращаясь непосредственно к читателю, превращается в оратора или проповедника.

Ф. Керимов и З. Гади.

Более реальный характер получает новометодная беллетристика Фатиха Керимова и Закира Гади. Они тоже в своих рассказах являются проповедниками нового метода и реформаторских идей, но у них художественные образы более самостоятельны, сюжет и формы изложения более реальны. Здесь уже создаются типы, хотя еще очень слабые. Керимов написал следующие рассказы: "Шакирд и студент". Здесь повествуется о том, как мударрис, путешествуя на пароходе со своими шакирдами, встретился с одним студентом, окончившим курс на восточном факультете Петербургского университета. Студент ходит на палубе и приветствует стоящих там мударриса и его шакирдов на арабском языке. Мударрис теряется и не знает, как ответить студенту, но студент задает вопрос на арабском же языке: "Как, вы не знаете языка своего пророка, языка, на котором написан Коран?" Внимание мударриса схоластика обращает на себя не общий смысл вопроса студента, а отдельные его слова и их грамматические сочетания, и тут он начинает припоминать отдельные правила грамматики арабского языка, но студент не дает ему времени и задает еще новый вопрос. Автор этим хочет доказать схоластичность и нежизненность нашей старометодной школы. В другом своем рассказе под названием "Как Джигангир махзум обучался в деревенской школе" автор рисует жизнь старометодного мектеба в самых сгущенных, но характерных красках. Рассказ Керимова "Как женился дедушка Салих" представляет более беспристрастное идиллическое жизнеописание, но и здесь показывает себя новометодный публицист; напр., в том месте, где ученики новометодной медре-

се рассказывают дедушке Салиху о своем учении, автор очень пространно говорит о пользе экзаменов устами этих учеников. Автор и здесь верен своему насмешливому отношению к мударрисам и шакирдам. Салих бабай употребляет нюхательный табак, и на вопрос мальчиков, где он научился этой дурной привычке, отвечает, что жил в молодости у одного мударриса, получившего образование в Бухаре и употреблявшего нюхательный табак: у него-то и научился он этой дурной привычке.

Рассказы Закира Гади тоже полны критики старометодных порядков. Язык Гади и Керимова более чистый татарский, чем у Р.Фахруддинова, у которого в эту эпоху еще очень ярко были выражены в языке общетурецкие тенденции.[1]

Гаяз Исхаков

На рубеже XX века на горизонте нарождающейся татарской литературы появляется крупная сила в лице Гаяза Исхакова. Первая его повесть "Благо в учении" не обратила на себя внимания, но следующая за ней "Девица – тюбитейная материца"[2] имела большой по тому времени успех. Здесь описывается жизнь сироты, бедной девушки, занимающейся вместе со своей матерью шитьем тюбитеек. Девушку стараются соблазнить приказчики, которым она доставляет заказанные ей тюбитейки и, наконец, она падает жертвой животных страстей героев сенного базара. Последующие сочинения Исхакова имеют такую же нравственную сторону. В них, главным образом, изображается развращенность татарского купеческого общества. В большом

---

[1] Тут следует упомянуть также Муса Акъегит-заде – автора рассказа "Хисамутдин Мулла", который является первым реалистом в татарской литературе. *Прим. редакции.*

[2] Тюбитей – татарский головной убор. *Прим. редакции.*

рассказе "Сын богача" мы видим, как купеческий сын проматывает все отцовское состояние и трагически кончает со своей жизнью. В первых драматических опытах "Две любви" и "Жизнь с тремя женами" тоже имеют место нравоучения. В 1908 г. Исхаков начинает печатать в газете "Танг" свой большой роман "Дочь нищего", в котором он является все тем же моралистом. Здесь он проявляет более широкий размах. Содержание этого романа заключается в следующем: Жил в деревне старик, николаевский солдат, у которого была единственная дочь "Сагадат". Пришел голодный год, и бедный солдат вынужден был переселиться со своим семейством в Казань, чтобы избавиться от голодной смерти. И вот, скоро их мы видим в большой, мрачной и грязной казарме, в которой квартирует городская беднота. Жизнь этого вместилища несчастных, гонимых судьбой, описывается детально и в весьма сгущенных художественных красках, и каждое его слово звучит состраданием к участи этих обитателей царства лохмотьев. Отец Сагадат скоро умирает, и она начинает ходить просить подаяние по домам казанских купцов. Далее идет описание жизни молодого потомственного почетного гражданина Абдуллы Амирханова, который, как обыкновенный татарский купчик, не получил никакого образования и воспитания и услугами своих приказчиков очень рано был посвящен во все тайны разврата. Каждую пятницу к его воротам собирается толпа нищих за получением зеката, и молодой потомственный почетный гражданин не упускает случая для удовлетворения своих низких страстей. С балкона он разглядывает собравшуюся толпу, отыскивая себе более подходящую жертву. И в одну из пятниц его выбор падает на Сагадат.

Скоро дочь нищего становится гражданкой дома терпимости. Дальше описывается другая сцена, героем которой является 22-летний интеллигент Мансур. Он живет в маленькой, бедно обставленной комнате. И эта квартирка

является своего рода исходным пунктом культурного движения среди казанских татар. У Мансура собирается молодежь, состоящая из школьников и шакирдов и при кипении шумящего самовара, в густых облаках табачного дыма, ведутся горячие речи и порою бурные споры на разные темы, касающиеся общественной и культурной жизни татар. Мансур представляет собою вполне положительный, идеальный тип, олицетворяющий истинную преданность народу, и наделен нравственными качествами. Он тоже из числа тех первых противников – шакирдов, которые, уже будучи на должности мулл и достойными наследниками своих отцов, оставили свои позиции, как воины, изменяющие своему отечеству, к великому горю своих родителей и друзей. Он не хотел быть пастырем богатого прихода, а предпочел стать учеником учительской школы и жить полуголодным, зарабатывая хлеб частными уроками. Одним из таких его учеником и был наш потомственный почетный гражданин Абдулла Амирханов. В начале между ними, естественно, не могло быть никаких более или менее близких отношений, но во второй части рассказа Мансур уже является победителем этого, казалось бы безвозвратно погибшего, человека. Под влиянием своего учителя молодой потомственный почетный гражданин не только раскаивается в своих прежних грехах, но и стремится к их искуплению. И вот, они вдвоем ищут Сагадат, обходя бедные кварталы, казармы, ночлежные дома и дома терпимости. В третьей и последней части романа Сагадат уже является женой Абдуллы Амирханова, вследствие чего все его родственники, в том числе и родная мать, порывают с ним все отношения. Но вокруг молодых супругов образуется новый круг людей, главным центром которого является Мансур. Под его влиянием Сагадат многому научается. И вот, грянула японская война. Абдулла Амирханов, будучи поставщиком фуража и хлеба на армию, всецело отдается спекуляции. Громадные барыши только увеличивают его страсть к

наживе, и уже он начинает думать о новом браке по расчету. В это время он редко бывает дома и часто нарушает верность своей жене, а между тем Сагадат все сильнее и сильнее подпадает под влияние Мансура и начинает готовиться на аттестат зрелости. Когда они живут в имении Амирханова, вследствие мобилизации в ближайшей деревне вспыхивают беспорядки, мужики нападают на имение Амирханова, но их останавливает гуманное отношение, которое проявила к ним Сагадат, и которым она привлекла к себе симпатии всей деревни. Но щедрость и "слабость" жены не нравится потомственному почетному гражданину Амирханову. Приехав домой, он резко меняет свое отношение к мужикам, но и мужики отвечают ему тем же: они поджигают усадьбу. Между супругами все более растет охлаждение, которое кончается полным разрывом супружеской связи. Сагадат, выдержав экзамен на аттестат, отправляется в Москву на высшие курсы; Мансур со своими друзьями провожает "дочь нищего" на добрый, славный путь.

И последующие сочинения Исхакова имеют ту же обличительно-нравственную подкладку. Везде у него идет борьба между невежеством, фанатизмом, развращенностью старого мира, с одной стороны, и прогрессивной рациональной мыслью – с другой. Во всех его произведениях этого рода мы встречаем Мансура под разными названиями. Общественно-нравственная критика Исхакова во всей силе проявляется в его фантастическом произведении "Окончательное вымирание через 200 лет". В этом полубеллетристическом и полухудожественном проиведении он рисует будущность татарского народа через два столетия и к началу XXII века предвещает ему полное вымирание. К этому времени остается в живых только единственный татарин историк и литератор Джагфар, который путешествует по большой татарской земле, собирая материалы для истории своего народа и читая о нем лекции перед русской

публикой. Наконец, и он погибает, падая вместе с сумбекинской башней. В предисловии к этой книге автор подробно излагает свои взгляды на этот вопрос, и такое изображение будущности своего народа оправдывает целью предостеречь его от гибельного пути, по которому неуклонно он идет. Обличения автора как и всегда, направлены, главным образом, на высшие слои татарского общества – на купечество и духовенство.

В последнее время Исхаков начал писать чисто бытовые повести и романы, в которых мы уже не видим присущего его прежним произведениям элемента обличения. В последних произведениях он описывает старую татарскую жизнь и особенно удачно изображает жизнь медресе и духовенства. Его бытовые произведения более всего напоминают Гоголя в русской литературе. Сочинения Исхакова вообще отличаются густыми, яркими красками, простым стилем, богатством фантазии и некоторым юмором.

Об Исхакове, как представителе особого направления общественно-политической мысли среди татар, речь была в предыдущей главе.

Ф. Амирханов и Г. Ибрагимов

Среди молодых писателей, появившихся в большом количестве после 1905 года, особенную популярность получили два имени: Фатых Амирханов и Галимджан Ибрагимов. Первый из них, сын казанского муллы, учился в медресе Мухамеддийе и в 1903 г. стал во главе левого крыла ислахистов. С 1907 г. был фактически редактором газеты "Эль-Ислах", органа радикальной мысли, и скоро прославился своими сатирическими и критическими статьями и рассказами; участвовал в юмористическом журнале "Яшен" и "Ялт-Юлт" и в других газетах. В последнее время состоял секретарем и фактическим редактором ежедневной газеты "Коящ" и в то же время сотрудником в литера-

турно-художественном журнале "Анг". В первых произведениях Амирханова мы тоже видим борьбу старого и нового направления, но отрицательное отношение его к старым формам жизни отличается особой беспощадностью. В последнее время более характерным его сочинением является фантастическо-сатирический рассказ "Фатхулла-Хазрят", в котором он изображает нам XXI век. Доктор Ахмед посредством гипнотической силы воскрешает своего отца — мударриса, жившего в конце XIX века. Хазрят, конечно, приходит в недоумение, видя себя в среде, напоминающей сказочный мир из Тысячи и одной ночи, и делает весьма неприличные поступки по своей старой привычке. Цель этого рассказа состоит не столько в изображении перспективы культурного прогресса, сколько в указании ничтожества наших народных кумиров, в сравнении с теми культурными идеалами будущего, к которым стремится прогрессивно мыслящее человечество. Типы молодых людей у Амирханова тоже резко протестуют против старины и стремятся создать лучшее будущее, но они у него более реальны и рансобразны, чем у Исхакова; они уже имеют некоторые человеческие недостатки, которых мы не видим у однообразных Мансуров Исхакова. И в отношении стиля Амирханов проявляет больше сознательности и внимания; он очень любит щеголять образными выражениями, разного рода приемами стилистики, но по плодотворности его перо во многом уступает Исхакову и Ибрагимову; на это, может быть, имел влияние его физический недостаток, так как Амирханов на заре своей литературной деятельности получил паралич обеих ног, в каковом положении находится до сих пор.

Галимджан Ибрагимов, сын муллы Стерлитамакского уезда, родился в 1887 году. Сначала учился в Оренбурге, в медресе старого метода, а в 1905 году был оттуда выслан за участие в ислахистском движении и поступил учеником во вновь открытую медресе Галийе в Уфе. На ли-

тературное поприще он выступил со своим рассказом "Как шакирд Заки был выгнан из медресе". Потом появились рассказы: "На море", где рисуется морское путешествие и встреча с одним стариком, сторожем мечети, и "Картина из жизни молодежи", в которой изображаются исторические перемены в мировоззрении татарской молодежи от религиозного реформаторства до национализма и затем – социализма. В 1912 году он написал большой роман "Молодые сердца". Главным героем этого романа является молодой шакирд Зия, воспитанник новой медресе и по своему характеру – романтик, поклонник красоты и особенно музыки. Он был влюблен в дочь дворянина помещика в его деревне, но был взят в солдаты, а девушку в его отсутствие выдали замуж за одного уфимского купца. Зия возвращается со службы уже совсем больным, так как он морил себя голодом, чтобы избавиться от служебных мучений и тоски. Отец его, надменный и богатый мулла, предается алкоголю, и, лишенный своего сана, отправляется в Мекку и там пропадает без вести. Зия постигает внезапная смерть, в то время как играет на скрипке талантливый музывант, его школьный товарищ. Брат Зия, по натуре полная его противоположность, любит физический труд, спокойную сельскую жизнь, женится на простой, скромной деревенской девушке и занимается сельским хозяйством. Этот роман изобилует типами из разных своев татарского общества и весьма богат подробностями, малозначительными и порою скучными сценами и разговорами. Из рассказов Ибрагимова, несомненно, первое место занимают "Дети природы", в которых изображается богатая летняя природа обширной Башкирии и чистая, невинная любовь детей этой природы.

Ибрагимов очень внимательно относится к внешней, стилистической стороне своих произведений, и в этом он достигает удачных результатов. Язык его чисто народный, но местами весьма изящно отделанный. В этом отношении

он – полная противоположность Исхакову, который пишет второпях, пренебрегая стилем. Язык Ибрагимова имеет и то преимущество, что он выходит из узких рамок казанского наречия и обогащается восточными или уральско-оренбургскими, или башкиро-тептярскими словами, и это у него выходит не бессознательно и не носит отпечатка провинциализма, которым страдают многие из татарских писателей, не исключая Исхакова и Амирханова. У Ибрагимова западные и восточные оттенки татарского языка гармонически сливаются. Хотя он по происхождению уфимский татарин, но в общем строго придерживается казанских грамматических форм, содействуя выработке общего литературного языка. Ибрагимов много работал и над теоретической разработкой татарского языка, о которой речь будет ниже.

Мы оставили бы заметный пробел в истории новой татарской литературы, если бы не упомянули Шерифа Кемаля, хотя имя его не так популярно сравнительно с предыдущими писателями. Ш.Кемаль появился на литературном поприще с маленькими рассказами, которые печатал в газете "Вакт", в которой состоял корректором и впоследствии сотрудником. Рассказы Ш.Кемаля обращают на себя внимание, тем что они не имеют публицистической тенденции и не служат орудием для проведения общественно-политических мыслей автора; напротив, они более самостоятельны и потому более художественны; притом он пишет символично, изображает главные характерные черты, улавливая подходящие психологические моменты. Из вышесказанного не следует заключить, что Кемаль вполне равнодушен к общественным вопросам окружающей жизни; это не так: общественная жизнь отражается в его произведениях не менее, чем у других писателей, но он касается ее мельком, не нарушая свободы своего художественного творчества. Борьба между старым и новым направлением у него не занимает исключительного места, как это мы ви-

дим у большинства татарских писателей; напротив, у него мы видим людей с общечеловеческими свойствами, независимо от их принадлежности к новому или старому направлению. Его перо более чутко отзывается на печальные и грустные явления человеческой жизни. При этом он не доискивается причин, не занимается составлением обвинительных актов против нарушителей человеческого счастия; его дело только художественно рисовать то, что есть, и больше ничего. Вот молодой человек, Мустафа, возвращается после долголетней тяжелой военной службы и, несмотря на свирепый буран и скверную погоду, спешит к своей любимой матери, но – увы, – когда он приезжает домой, мать уже лежит на смертном одре. Вот молодая женщина, пожелтевшая, как осенний лист, на 19 году своей жизни от тяжелого соперничества (вторая жена). Вот обманутая и брошенная девушка. Вот бедный отец, работающий деньденьской на пользу любимой семьи. Вот старик, лишившийся своей любимой подруги жизни, находящийся на руках равнодушного сына и придирчивой снохи. Вот девушка, пропавшая без вести, так как не стерпела укоров своей мачехи. Вот шакирд, который странствует по дальним краям, ища счастия, и умирает на чужбине в сырой рабочей казарме. Вот сельский учитель (мугаллим), которого мулла ругает как собаку за то, что он говорил в мечети народу проповедь. Вот двое рабочих, вышвырнутых из вагона за то, что не имели билетов, и стоящих в холодную осеннюю ночь перед платформой ж.-д. станции, не зная куда итти. Вот женщина, разлученная с своим мужем и лежащая больной у своего брата в караульной избушке, одиноко стоящей в широкой и голой степи.

Кроме мелких рассказов, у Ш.Кемаля имеется роман "Чайки", изображающий жизнь рабочих рыбного промысла на берегу Каспийского моря (вышла еще только первая часть). Кроме того, он славится как фельетонист. Последнее время Ш.Кемаль стал писать очень редко, несмотря на

одобрительные отзывы о нем литературной критики.

Из второстепенных писателей нужно упомянуть Я.Валиева, автора нескольких рассказов драматических произведений, Г.Кемала, драмы и комедии которого пользуются большой популярностью, Г.Губайдуллина (Г.Газиз), автора мелких рассказов юмористического содержания, А.Рахима, автора лирическо-сентиментальных этюдов, сюжет которых, большею частью, имеет восточное происхождение.

Поэзия

Акмулла и М.Гафури

Самостоятельная татарская поэзия начинает развиваться только с начала текущего столетия, в особенности с 1905 г., когда возникает современная печать и вообще оживляется литературное движение. В старые времена тоже кое-где появлялись поэты, но у них не было почвы для усовершенствования в своем искусстве. У татар не было ни правительства, ни высшего аристократического сословия, под покровительством которых, обыкновенно, развивались поэзия и другие искусства "доброго" старого времени. Поэты до новометодной эпохи должны были подчиняться духу времени, когда еще восточная мусульманская поэзия находила себе обильную пищу в преклонении перед беспредельным величием единого Аллаха и в восхвалении всесовершенных качеств его пророка. Не менее обычным объектом хвалебных песен служили халифы, эмиры, вельможи, улемы и всякие благодетели, которым поэты обязаны были своим беззаботным существованием на этом свете. Другой любимой темой для мусульманских поэтов служило самоуничижение, раскаяние. Раб тогда только является настоящим рабом, когда он сознает полное свое ничтожество перед своим господином, и самоуничижение мусульма-

нина является результатом его более исчерпывающих представлений об Аллахе. У татар сравнительно большим успехом пользовался особый род хвалебных песен, которые составлялись по случаю смерти какого-нибудь важного лица. Такие песни известны под названием "Мерсийе", и ни один из более или менее значителдных мударрисов не оставался без специальной "мерсийе", многие из которых остались в тесном кругу близких к покойному людей, а некоторые, по литературным своим достоинствам или благодаря большой популярности воспеваемого в них лица, распространились в широких кругах читающей публики, нередко в печатном виде.

Одна из таких песен, появившаяся в конце 90-х годов прошлого столетия, привлекла к себе особое внимание, во-первых, тем, что была написана очень просто и в то же время шутливо и очень остроумно, а во-вторых, имела объектом своей похвалы великого татарского ученого Мерджани. Автором этой мерсийе был киргизско-башкирский мулла Мифтахуддин, известный под названием – Акмулла (отец его был киргиз, а мать – башкирка). Он сам не видал Марджани, но, ознакомясь с его сочинениями, преклонился перед его гением. Его мерсийе проникнута самым искренним чувством благоговения перед корифеем русского мусульманства и чужда всякой искусственности и намеренной высокопарности, которыми, обыкновенно, грешат подобные произведения восточной поэзии. Акмулла пишет простым татарско-киргизским языком и четверостишиями – национально-киргизским ритмом, и его стихи сильно украшены остроумными народными поговорками и меткими выражениями. Впоследствии (после его смерти вышло небольшое собрание и других стихотворений этого поэта с его биографическим очерком, написанным Г.Батталом. Большая часть этих стихотворений написана на чистом киргизском языке. В одной из них поэт описывает свою жизнь в тюрьме, в которую он был заклю-

чен по доносу одного богатого киргиза, обиженного остроумными и колкими словами поэта. Акмулла не имел постоянного местожительства, побывал в городе Троицке, но большею частию кочевал по киргизской степи и во время своих странствований был зверски убит злоумышленниками, недалеко от Миясского завода. Акмулла не прошел бесследно. Он нашел себе достойного подражателя в лице малодого татарского поэта Маджида Гафури, тоже учившегося в г. Троицке и побывавшего в киргизской степи. Его поэзия уже является средством выражения новометодных идей и агитации в пользу национального возрождения. Начало его поэтической деятельности относится, главным образом, к 1905 году, но он до этого написал маленькую книжку "Сибирская железная дорога". Она, повидимому, написана под впечатлением проведения самой длинной на всем земном шаре железной дороги, но у него факт этот служит только поводом к стихотворному воззванию к своему народу о необходимости культурного пробуждения. Во время появления первой татарской газеты в Казани "Казанского Вестника" он был учеником медресе Мухаммедийе, и первый номер этой газеты был украшен его стихотворением, посвященным национальному слову, и в дальнейшем, редкие номера этого издания не имели стихотворений Гафури. Идея этих стихотворений та же, что в "Сибирской железной дороге", – призыв к культурной деятельности, к национальному самосознанию, восхваление прошлого, скорбь о настоящем и надежда на будущее мусульманского мира. Стихотворения Гафури не отличаются глубиной мысли, но выдаются особой рельефностью изображения, написаны весьма просто, гладко, содержание их пришлось весьма по вкусу тогдашней читающей публике, которая везде искала прогресс и искренне желала блага отставшему мусульманскому миру. Его стихотворения первого периода написаны киргизскими четверостишиями: здесь явно видно подражание стилистическим приемам Ак-

муллы. Но после появления на литературной арене поэта Тукаева, он изменил своим однообразным четверостишиям и стал писать тукаевскими двустишиями. Более ранние стихотворения Гафури издали в отдельных изданиях под названием "Моя молодость" и "Любовь к народу". Им переведены на татарский язык некоторые басни Крылова, которые изданы отдельной книгой.

А. Тукаев

С возникновением современной печати появились и другие поэты, среди которых конечно был Абдулла Тукаев, самый популярный из татарских поэтов. Тукаев родился в 1886 году в дер. Кушлауш Казанского уезда. Отец его – сельский мулла – скончался, когда еще будущему поэту был только один год. Мать вышла замуж за другого и тоже скоро скончалась. Мальчика сироту увезли в Казань и поместили у одного бездетного человека, но Абдулле не суждено был остаться и здесь: новые родители были больны и отправили мальчика обратно на родину; но Абдулла был там совершенно лишним, ему нужны были еще родители, и они скоро нашлись. Будущий поэт на этот раз стал сыном крестьянина деревни Кырлай, и здесь он жил до 7 лет. Но в один прекрасный день к ним приехал какой-то родственник и увез мальчика с собой в Кушлауш, откуда они отправились в Казань, а оттуда на возах в Уральск. Здесь была его сестра, и он был отдан в медресе, где оставался до 1905 г. В этом году из Каира приехал сын уральского мударриса, Камил Мутыги (впоследствии известный певец), завел свою типографию, приступил к изданию журнала "Аль-Гасруль-Джедид" (Новый век) и газеты "Фикр" (Мысль). Тукаев служил здесь сначала наборщиком, а потом корректором и начал помещать свои стихотворения как в журнале, так и в газете. Стихотворения Тукаева сразу привлекли к себе внимание литературной публики. Он

писал на обще-турецком литературном языке по всем правилам восточно-мусульманской стилистики. Его первые стихотворения отличались религиозно-реформаторскими и национально-освободительными идеями. В то же время он стал переводить из Пушкина и Лермонтова; особенно сильное влияние оказал на него последний из этих двух великих русских поэтов. В одном из первых своих стихотворений он развивает мысль о ничтожестве и пошлости сего мира и советует своему другу итти туда, где зарыта правда, и сам обещается итти туда, для того чтобы быть вечно вместе с правдой.

В 1907 году Тукаев переехал в Казань, по которой он уже давно скучал и которой он посвятил два стихотворения – "Казань" и "Родному краю". И с этого времени начинается новый период его литературного творчества, характеризуемый освобождением от тесных рамок восточной риторики. Он уже пишет живым татарским языком. Волжское наречие находит в лице этого поэта самого совершенного своего выразителя. Язык этот до этих пор никому не служил таким покорным и гибким орудием для выражения столь разнообразных мыслей и чувств, как мы это видим в творениях Тукаева.

Последние шесть лет короткой жизни Тукаева протекли в Казани, где он жил почти безвыездно. По приезде в татарскую столицу он помещал свои стихотворения сперва в газете "Эль-Ислах", потом в юмористических журналах "Яшен" и "Ялт-Юлт". Он не был поэтом свободным от суеты кипящей общественной жизни, а, напротив, всецело был поглощен ею. Внимание его обращено было более на отрицательные стороны национальной жизни, на которую он реагировал то легким юмором, то глубоким, серьезным негодованием. Но в последний период жизни у него усиливается эгоцентризм, и ничего уже его так не занимает, как свое личное внутреннее "я". Его унылая лирика уже поет отходную, он прямо предвещает себе роковой конец, и

действительно, к этому времени он уже был заражен туберкулезом и его положение не давало никакой надежды на благополучный исход болезни. 2 апреля 1913 г. он скончался на 27 году своей жизни. Его провожала туда, "где зарыта правда", громадная толпа, и никто, вероятно, из казанских татар не видал таких почетных похорон.

Тукаев оставил после себя солидный том стихотворений, который был издан уже после его смерти. Он разделяется на три части. В первой помещены так называемые серьезные стихотворения, во второй – сатирико-юмористические и в третьей – стихотворения для детей. Около половины его стихотворений состоит из переводов и подражаний. Но переводы Тукаева не остаются простыми переводами; у него они получают как бы самостоятельный, национальный облик, они больше подражание, чем переводы, и не преувеличивает тот, кто о нем сказал: "неподражаемый подражатель". У поэта была особая склонность к имитации старомодных восточных классических форм, и это очень хорошо подходило к юмористическим сюжетам.

Сочинения Тукаева состоят из мелких стихотворений, исключая нескольких, более или менее крупных произведений, вышедших и отдельными изданиями. Из них нужно упомянуть балладу "Шурале", т.е. "леший", в которой изображается встреча деревенского парня, ездившего за дровами, с лешим. Здесь весьма художественно изображается лес и вообще деревенская природа. Другое из более крупных творений Тукаева носит название "Сенной базар" или "Новая отрезанная голова". Здесь осмеиваются дельцы казанского сенного базара; оно имитирует старинную книгу под названием "Кисик-Баш", т.е. "Отрезанная голова". Далее у него имеется заимствованный у Пушкина "Золотой Петушок" и взятое у Буренина "Мияубика", где изображается психология кошки.

"Дердменд" и С. Рамиев

Весьма своеобразное место среди татарских поэтов занимает Заки Рамиев, писавший под псевдонимом "Дердменд". Хотя он человек пожилой, но в печати появился очень недавно (с 1906 года) и опять скоро исчез с горизонта. Мы встречаем его стихотворения в первых номерах газеты "Вакт" и журнала "Шуро". Поэт этот был известный золотопромышленник, основатель вышеупомянутых повременных изданий. Большой почет снискало поэту коротенькое, но бессмертное стихотворение "Караб" (корабль), дословный перевод которого следующий: "Шумит море, ветер дует, корабль развернул свой парус, днем и ночью плывет, странствуя по чужим краям. И вот, разыгралась буря и водяные пропасти притягивают нас к себе, требуя нашу жизнь".

Стихотворение это в своем оригинале отличается поразительной музыкальностью, соразмерностью стихов, подбором слов. Оно, собственно, не представляет художественного воспроизведения явления природы, а скорее символическим, является выражением поэтической мысли. Оно было написано, повидимому, во время революционного движения 1905 года. Вообще поэзия Рамиева – плод мечтательной души и тоскующего сердца. Стиль его отличается тщательностью отделки и искусным подбором слов. Язык его не так прост и ясен, как, например, у Тукаева; у него народная речь довольно густо пересыпается архаическими и обще-турецкими выражениями.[1]

Другое оригинальное явление молодой татарской поэзии представляет собой однофамилец вышеупомянутого поэта – Сагид Рамиев. Будучи воспитанником медресе Хусайнийе в Оренбурге, он впоследствии был там же преподавателем, сблизился с Г.Исхаковым и вошел в кружок тангистов; одно время был редактором этой первой в му-

[1] З.Рамиев-Дердменд в 1921 году скончался.. *Прим. ред.*

сульманском мире социалистической газеты. Здесь было помещено его первое стихотворение сатирического содержания, но более характерные для него лирические стихотворения появились в газете "Эль-Ислах" и "Иль". Наиболее отличительная черта поэзии молодого Рамиева – стремление к возвышенному, чему-то недостижимому, неудовлетворенность земным существованием, проклятие своей судьбы. Он пишет тоже весьма редко, его стихотворения составляют маленькую книжку.

Из более молодых поэтов нужно упомянуть о Ф. Бурнаше – авторе нескольких хороших поэм и баллад; о Сунчелее, переводчике "Шильонского Узника"Байрона и "Альманзора" Гейне; талантливом поэте-юмористе Ш. Бабиче, зверски убитом во время гражданской войны в 1919 г.[1]

Историография

Первым серьезным историком среди татар был Ш. Мерджани. До этого ученого история у нас была в полном пренебрежении. Вместо настоящих сочинений распространялись книги о старых временах, полные вымыслов, легендарных сообщений и внутренних противоречий. Самым популярным из подобных сочинений были "Истории болгарские" некоего Шарафуддинуль-Муслими. В этом сочинении даются сведения по истории прежнего болгарского царства, но большая часть приводимых в нем исторических сообще-

---

[1] В заключение к сказанному автором нужно добавить о драматической литературе, которая у татар зародилась с 1905 года. Главными представителями ее являются Г. Кемал со своими многочисленными пьесами, из коих наиболее популярными среди татар являются: "Первый спектакль", "Ради подарка", "Несчастный юноша", "Тайны города", и Гаяз Исхаков, из драм и комедий которого особенным успехом на татарской сцене пользуются: "Брачный договор", "Учитель", "Без пути", "Зулейха", "Светопреставление", "Жизнь с тремя женами". *Прим. редакции.*

ний и хронологических дат не соответствует действительности, и даже самые известные и недувусмысленные события подвергнуты своеобразной переделке. По тем местам книги, в которых автор знакомит нас со своей собственной жизнью, можно судить о вполне сознательной лжи этого человека. Он составил свою книгу будто бы в 922 г. мусульманской эры, когда вернулся на родину, окончив курс у знаменитого ученого Тефтазани, между тем как совершенно несомненно, что Тефтазани был современником Тимура и умер до 800 года; выходит, что Муслими сочинил свою книгу до своего рождения. Цифровые данные о времени составления книги можно объяснить ошибками переписчиков, но тот факт, что Муслими нам сообщает о событиях, совершившихся несколько веков спустя после Тефтазани, не оставляет сомнения о том, что человек этот ни в коем случае не мог быть современником Тефтазани. Муслими весьма преувеличивает религиозное значение болгар. По его утверждению, там покоятся тела множества ученых и святых, большинство которых, происходя из других мусульманских стран, приезжали в Болгарию, где и застигала их смерть. Эти сообщения Муслими весьма спо способствовали превращению в глазах татарских масс Болгарии в своего рода маленькую Мекку.

Первым, кто подверг эту книгу сильной научной критике, был Мерджани, об исторических трудах которого выше мы сказали уже достаточно. Продолжателем дела Мерджани в области биографической истории является Риза Фахруддинов, о котором мы тоже достаточно сказали в своем месте. Здесь нам остается упомянуть только тех историков, которые не могли получить места в другом каком-либо литературном отделе. Один из таких историков – Хасан-Гата-Габаши, мулла деревни Сула-Баш, Казанского уезда, одно время был казием, т.е. членом Духовного Собрания. Он написал два исторических сочинения – краткую и полную историю тюрко-татарского народа. Его тру-

ды довольно богаты материалами, но страдают бессистемностью и отсутствием надлежащего освещения исторических фактов. Язык тоже не разработан и довольно архаичен.

Из новых молодых историков подают большие надежды Гади Атласов, Заки Валидов и Газиз Губайдуллин.

Гади Атласов, будучи учеником старой медресе в г. Буинске, в 1898 г. ездил в Сеитовский посад на первые педагогические курсы, затем был муллой в деревне Алметьеве Бугульминского уезда; написал маленькую книжку "Естественная история", в которой астрономические и геологические истины подтверждаются данными Корана. В 1907 году он был выбран во 2-ю Государственную Думу. За одну свою политическую брошюру был посажен в тюрьму и лишен должности муллы. После этого он посвятил себя, главным образом, изучению национальной истории. Вышли его следующие исторические труды: "Казанское ханство", "Сюнбека" (Сумбека) и "История Сибири".

Большую деятельность в области национальной истории проявил молодой Ахмед-Заки Валидов, башкир Стерлитамакского уезда; он учился в медресе своего края и с 1910 года состоял преподавателем во 2-й (Апанаевской) медресе в Казани. В это время он начинает увлекаться национальной историей, знакомится с русскими ориенталистами, получает доступ в университетскую библиотеку, плодом чего появляются его "Тюрко-татарская история" и сокращенный из нее учебник того же названия. Кроме того, Валидовым написано в разных журналах о разных исторических событиях и лицах много статей, в которых он проявляет широкую начитанность.

Газиз Губайдуллин, сын казанского купца, родился в 1887 году, окончил курс в 4-й медресе г. Казани и, подготовившись дома, поступил на юридический факультет Казанского университета; не окончив его, он перешел на историко-филологический факультет, который блестяще

окончил в 1914 г. Написал много статей в разных журналах по социально-историческим вопросам. Особенно интересует его национальный вопрос. Отдельной книжкой была издана его боршюра "Тюрки мы или татары?", в которой автор задается целью разрешить спорный между татарскими образованными людьми вопрос о том, чем мы являемся – татарами или тюрками. Губайдуллин считает название татар недоразумением и стремится доказать необходимость принятия термина "тюрк". Кроме того, им написаны: "Учебник всеобщей истории" (пока вышла только первая часть – древняя история), "История религий" (тоже первая часть) и "История России".

Газиз Губайдуллин (Г.Газиз) работает и в области беллетристики: пишет маленькие юмористические рассказы; некоторые из них вышли отдельным сборником.[1]

Язык и правописание

Нынешний татарский язык завоевал себе литературную самостоятельность очень недавно. Еще в 1905 году не был окончательно решен вопрос о том, какое наречие должно служить литературным языком для волжских татар. Некоторые настаивали на том, чтобы в основу литературного языка было положено волжское (казанское) татарское наречие, но другими это считалось недопустимым, так как этим мусульмане внутренней России были отделены от главной части тюркского мира; они хотели создать общетюркский язык, который должен был бы стоять выше всяких местных наречий. На практике тоже не было законченного единого литературного языка; были писавшие как на чисто татарском, так и на чисто османском языке, но язык

---

1 Тут следует упомянуть также о Гайнутдине Ахмедове, написавшем несколько довольно серьезных трудов по истории Болгарии и Казанского ханства и по этнографии татар. *Прим. ред.*

большинства писателей состоял из смеси двух наречий – османского и татарского, с преобладанием того или другого. Вопрос этот долго еще был предметом спора, имевшего иногда форму спокойного научного обсуждения, а иногда превращавшегося в ожесточенную полемику, но решен был спор не научными доводами и не теоретичными рассуждениями споривших и ссорившихся. "Обще-тюркский язык", на котором писал Измаил Гаспринский, собственно, был османский язык, совсем непонятный грамотной массе татар. Распространение начального образования и элементарных знаний было возможно только посредством родного языка, употребление которого было бы свободно от всякой социально-политической тенденции. Писатели, бывшие прежде сторонниками обще-тюркского языка, вынуждены были постепенно отатариться, чтобы стать понятными более широкой читающей публике. И потому у многих из татарских писателей замечается характерная языковая эволюция. Более ранние их произведения написаны на более или менее обще-тюркском (вернее османском) языке, тогда как в последующих их работах мы уже видим настоящую татарскую речь. Теперь у нас не существует вопроса о том, какое наречие должно быть литературным языком: все пишут по-татарски, и все усилия прилагаются к обогащению и усовершенствованию этого языка.

Хотя татарский язык составляет теперь вполне обособленную литературную единицу, наряду с османским и средне-азиатским языками, но в нем и теперь заметно влияние османского литературного языка: много османских слов и грамматических форм вошли в употребление в татарский язык; кроме того, и арабские слова у нас имеют османский отпечаток. Дело в том, что османские турки, употребляя арабские слова, иногда придают им такое значение, какого они вовсе не имеют в собственно арабском языке. Например, "мешрутыйет" у турок означает конституцию, тогда как у арабов слово это вовсе не имеет такого

значения. И вот, такие слова в татарском языке употребляются не в собственно арабском, а в османскюм значении. Арабско-персидские слова, между прочим, употребляются в татарском языке несравненно в меньшем количестве, чем в турецком. Были даже некоторые попытки полной очистки татарского языка от арабских и персидских слов, но это пока не осуществилось и едва ли будет когда-нибудь в полной мере осуществимо, так как многие из этих слов уже почти совсем отатарились. Надо иметь в виду и то, что у татар и в чисто-народном разговорном языке употребляется около тысячи арабских и довольно много персидских слов.

Татары, как и другие мусульманские народы, употребляют арабские буквы. Хотя в собственно арабском алфавите есть такие буквы, которые не соответствуют никаким звукам, существующим в татарском языке, и, наоборот, многие татарские звуки не находят себе в арабском алфавите надлежащих письменных знаков; несмотря на это, арабский алфавит у нас долгое время употреблялся в неизменном виде, без всякого приспособления его к фонетическим требованиям татарского языка. Так как арабский алфавит перешел к нам вместе с религией и употреблялся как религиозный символ, то по отношению к нему не допускалось никоких изменений, хотя слово "печак" (ножик) писали буквами "п" и "ч", но буквы эти не имели места в учебниках азбуки, так как обучение буквам нужно было не для того, чтобы писать грамотно на татарском языке, а только для правильного чтения Корана, в котором не имеется двух вышеозначенных букв. Даже когда появились первые новометодные азбуки, одним из главных возражений со стороны старо-методистов было то, что в них есть такие буквы, каких не имеется в Коране. Одним из казанских мулл по этому поводу была написана специальная книжка под названием "Китаб-уль-Мугаджем", в которой он доказывал недопустимость никаких прибавок и

убавок по отношению к арабскому алфавиту, что он подкреплял религиозными доводами.

Кроме того, в арабском правописании не имеется гласных букв, так, например, слово "катала" (убил) здесь пишется только тремя согласными, в форме "ктл", которое можно читать и "кутила" (был убит) и на многие другие лады. Такая несовершенная орфография весьма затрудняла правильное чтение, особенно для гаджемов, т е. не арабов, вследствие чего были придуманы новые знаки для обозначения гласных, но не в виде самостоятельных букв, а в виде черточек, которые ставились над или под той согласной, после которой произносится данный гласный звук. Но знаки эти ставились только в Коране да еще в книгах, предназначенных для менее грамотной публики.

Ново-методисты прибавили к арабской азбуке, во-первых, согласные "п", "ч", "г", "нг", носовой согласный звук, который не имеется в русском языке; во-вторых, прибавили гласные буквы. Но те специфические арабские буквы, звуки которых не имеются в татарском языке, до последнего времени сохранили свое гражданство в татарском алфавите, так как в татарском литературном языке употребляется много арабских слов, которые пишутся по собственно арабской орфографии, не допускающей никаких отступлений от точно установленных правил.[1]

---

[1] После февральской и, главным образом, после октябрьской революции писание арабских слов, вошедших в татарский язык, сильно изменяется. Во-первых, многие арабские слова вышли из употребления, и вместо них вошли в употребление татарские или интернациональные слова и термины; во-вторых, арабские слова потеряли свою специфическую арабскую орфографию, без гласных, и теперь пишутся со всеми гласными в том виде, как они произносятся татарами; в-третьих, буквы для обозначения специфических арабских звуков (напр., твердых д, з, т, с, и др.) совершенно выброшены, и они теперь пишутся соответствующими татарским звукам буквами. Эти изменения в транскрипции арабских слов уже в казанской печати окончательно установились, они переняты также не только →

Несмотря на то, что татарские педагоги и лингвисты уже 25 лет работают над реформой арабского алфавита применительно к татарскому языку и над созданием определенной орфографии, каковыми обладают культурные языки мира, несмотря на все это, язык наш до сих пор еще не имеет точно установленного правописания. Этому способствует, во-первых, компромиссное отношение наших лингвистов к употреблению старого арабского алфавита, а во-вторых, характер исторического развития татар за последние 25 лет, заключающийся в быстром прохождении отдельных этапов культурного развития. Так не успевают ново-методисты создать новое правописание, вызвавшее целую бурю негодования со стороны старо-методистов, как против самих новаторов выступает молодая оппозиция, обвиняющая их в консерватизме, половинчатости и предъявляющая, со своей стороны, более радикальную и научную программу реформы арабской азбуки, но рядом с ними существует сторонники еще более радикальной реформы шрифта, а именно те, которых ни при каких условиях не могут удовлетворить арабские буквы, и которые стоят за принятие латинского алфавита.[1]

симбирскими, уфимскими, астраханскими татарами и башкирами, имеющими общий с татарами литературный язык, но также и киргизами и туркестанскими узбеками, имеющими свои особенные литературные языки, несколько отличающиеся от татарского. Вопрос о введении соответствующих изменений дебатируется также в крымской, азербайджанской и бухарской печатях. *Примечание редакции.*

[1] За время последней революции вопрос о реформе орфографии и шрифта сильно подвинулся вперед. К существовавшим прежде трем гласным теперь прибавлены еще три гласных буквы; принят особый значок для обозначения твердости или мягкости (палятальности) слова. И новая офрография с указанными изменениями уже установилась в казанской печати. В области реформы шрифта решено сохранить в основе арабские буквы, но вместо существовав-

ших прежде четырех начертаний каждой буквы (в начале, в середине, в конце слова и при отдельном положении) вводится одно начертание буквы в каком бы месте она ни стояла. За основу при реформе приняты начальные начертания букв. Уже в Казани идет в словолитнях отливка новых реформированных шрифтов и снабжение ими татарских типографий. *Прим. редакции.*

БИБЛИОГРАФИЯ

Абдуллин, Е. Общее и особенное в татарском просветительстве. – Коммунист Татарии, 5, 1978, 75-80.

Абдуллин, Е. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976.

Анастасиев, А. "О татарских духовных школах. Наблюдения и заметки инспектора училищ". Русская школа. Декабрь, 1893, стр. 126-130.

Аршаруни, А., Габидуллин, Х. Очерки панисламизма в России. Москва, 1934.

Валидов, Ж. Очерки истории образованности и литературы татар. Москва – Петроград, 1923.

Галил, Муса. Современная татарская литература. Сборник, Казань, 1933.

Гайнуллин, М. "Горький и татарская литература". Казань, 1944.

Гайнуллин, М. "Гафур Кулахметов". Известия Казанского филиала АН СССР, Казань, 1, 1955, стр. 53-67.

Гайнуллин, М.Х., Вазиева Ж.Г. Татар Адэбияты XX иоз. Казан, 1954, 2 том.

Гайнуллин, М.Х., Ярми, Х.Х. Татарская литература. Казань, 1957.

Гаспринский, И. Русское мусульманство. Мысли, заметки, наблюдения мусульманина. Симферополь, 1881.

Гиниятуллина, А. Писатели Советского Татарстана. Казань, 1970.

Гольстрем, В. Мусульманская печать в России в 1910 году. С. Петербург, 1911.

Горохов, Г.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань, 1941.

Грасис, К. К национальному вопросу. Казань, 1918.

Давыдов, С., Динмухаммедов, А., Махмудов, С., Фаттахов Н. "Оздоровить татарскую литературу". Революция и национальности, 5, 1931, стр. 101-106.

Давлетшин, Т. Советский Татарстан. Теория и практика ленинской национальной политики. Лондон, 1974.

Диманштеин, С.М. "Идеологическая борьба в национальном вопросе". Революция и национальности, 3 (1930), стр. 2-7.

Диманштейн, С.М. Революция и национальный вопрос. Москва, том 3, 1930.

Жизнь замечательных людей города Казани. Казань, 1-я часть, 1941; 2-я часть, 1942.

Зеленин, Д. "Н.И.Ильминский и просвещение инородцев". Русская школа, 3 (1902) 175-94.

Ибрагимов, Г. Татары в революции 1905 года. Казань, 1926.

История Татарской АССР. Казань, 1973.

История Татарской АССР. 2 тома, Казань, 1955-56.

История Татарской АССР. (с древнейших времен до наших дней). Казань, 1960.

История Татарской Советской Литературы. Москва, 1965.

Ишмухаметов, Г.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. Казань, 1979.

Каримуллин, А.Г. Татарская книга начала XX века. Казань, 1974.

Каримуллин, А.Г. У истоков татарской книги. Казань, 1971.

Касымов, К. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. Казань, 1932.

Климович, Л. "Религиозное движение в Татарской республике" Антирелигиозник, 4 (1927), 57-58.

Корбут, М. "Национальное движение в Волжско-Камском крае в 1917". Революционный Восток, 7, (1929), 178.

Мухсинов, Г. "Дом татарской культуры" Очерки по изучению местного края. Казань, 1930.

Нагми (Кави) "О татарской художественной литературе". Революция и национальности, 1934, 9, стр. 73-81.

Нафигов, Р. Мулланур Вахитов. Историко-биографический очерк. Казань, 1975.

Нафигов, Р. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. Очерк истории 1895-1917, Казань, 1967.

О магометанских муллах. Религиозно-бытовой очерк. Казань, 1907.

Остроумов, Н.Р. ”Мусульманская высшая школа (мадраса)”. Журнал Министерства народного просвещения, 5, (1906), 113-67.

Рахим, Али. ”Материалы для библиографии по татароведению (1918-1929)”. Очерки по изучению местного края, Казань, 1930, стр. 342-395.

Саади, Абдуррахман, ”Ибрагим Галимджан и его литературное творчество”. Вестник научного общества татароведения, т. VIII, 1928.

Сайфи, Ф. ”Татары до Февральской революции”. Очерки по изучению местного края. Казань, 1930, стр. 192-235.

Сайфи, Ф. Труды Дома татарской культуры. Казань, 1930, 3 т.

Султан-Галиев, М.С. ”Относительно перидической литературы на турецких наречиях”. Жизнь национальностей, 23, (121) 25.10.1921.

Султан-Галиев, М.С. ”Татарская Автономная Республика”, Жизнь национальностей, ном. 1, январь 1923, стр. 25-39.

Султан-Галиев, М.С. ”Татары и Октябрьская революция”. Жизнь национальностей. Ном. 21 (122) 5.11.1921.

Тагиров, А. "О советской художественной литературе Башкирии". Революция и национальности, ном. 3, 1936, стр. 74-84.

Типеев, Ш. К истории национального движения в Советской Башкирии. Уфа, 1929.

Фасеев, К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли (вторая половина XIX – начало XX века). Казань, 1955.

Фирсов, Н.Н. "Галлимджан Ибрагимов как историко-политик". Вестник научного общества татароведения, 1928,8, стр. 24.

Фирсов, Н.Н. Прошлое Татарии. Казань, 1926.

Фукс, К. Казанские татары. Казань, 1844.

Хаиров, М. "Победный путъ латинизации в Татарии". Революция и национальности, 7, 1933, стр. 66-70.

Халит, Г., Хисматуллин, Гизат Б. XX иоз башында татар адэбияты. Казань, 1954.

Хасанов, М. А. "Культурное строительство Татарии за 15 лет". Революция и национальности, 6, 1935, стр. 37-42.

Хасанов, М.Х. Галимджан Ибрагимов. Казань, 1969.

Хасанов, Х.Х. "Культурное строительство в Татарии в 1921-1935 г.г." Известия Казанского филиала АН СССР, Казань, 1, 1955, стр. 15-25.

Хасанов, Х.Х. Формирование татарской буржуазной нации. Казань, 1977.

Хасанов, Х.Х. Революция 1905-1907 г. в Татарии. Москва, 1965.

Хасанов, Х.Х. Хусайн Ямашев. Казань, 1954.

Книги на латинском шрифте

Akchura, Y. L'état actuel et les aspirations des Turco-Tatares musulmans en Russie. Lausanne, 1916.

Battal-Taymas (A). Musa Carullah Bigi. Istanbul, 1958.

Battal, A. Ben bir işik ariyordum. Istanbul, 1962.

Battal-Taymas, A. Rizaeddin Fahreddinoglu. Istanbul, 1958.

Battal-Taymas, A. Rus ihtilâlinden hatirlar. Istanbul, 1947.

Bennigsen, A., Lemercier-Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union. New York, 1967.

Bennigsen, A., Lemercier-Quelquejay, Ch. Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. Le «Sultangalievisme» en Tatarstan. Paris, 1960.

Bennigsen, A. , Lemercier-Quelquejay, Ch. «Musulmans et missions orthodoxes en Russie Orientale avant 1917» Cahiers du Monde Russe et Soviétique, 1, (1972), 98-106.

Bennigsen, A., Lemercier-Quelquejay, Ch. La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris, 1960.

Bennigsen, A., Wimbush, S.E. Muslim National Communism in the Soviet Union. A Revolutionary Strategy for the Colonial World. Chicago, 1979.

Davletshin, T. Cultural Life in the Tatar Autonomous Republic. New York, 1953.

Ishaki, A. Idel-Oural. Paris, 1933.

Jansky (Hubert). Ahmet Zeki Velidi Togan. Istanbul, 1955.

Jansky (Hubert), «Die Türkische Revolution und der russische Islam» Der Islam, Berlin, t. XVIII, part 1-2, 1929, p. 158-167.

Karan, A. Şehabettin Mercani. Turmuşu hem Eserleri. Istanbul, 1964.

Lazzerini, E.J. «Ethnicity and the uses of History. The Case of the Volga Tatars and Jadidism» Central Asian Survey, Nov. 1982, pp. 61-69.

Mende, Gerhard von. Der nationale Kampf der Russlands Türken. Berlin, 1936.

Mende, G. von. «Yusuf Akchura – ein Vorkämpfer des Türkismus». Osteuropa, (1934-35), 564-68.

Milli Mücahit ve Milli Edip Ayaz Ishakî. Istanbul, 1955.

Rorlich, A. «Which way will Tatar Culture Go? A Controversal Essay by G.Ibragimov». Cahiers du Monde Russe et Soviétique, 3-4 (1974), 363-371.

Seydahmet, C. Gaspirali Ismail Bey. Istanbul, 1934.

Tugay, M.F. Yusuf Akçura. Hayati ve Eserleri. Istanbul, 1944.

Türk Dünyasi el kitabi. 2 vols. Ankara, 1976.

Zenkovsky, S. «A Century of Tatar Revival» American Slavic and East European Review. 10 (1953), 303, 19.

Zenkovsky, S. Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge, 1960.

Книги на арабском шрифте

Akhmär, Sh. Matbaachelek Tarihi. Kazan, 1909.

Battal, A. Qazan Türkleri Tarihi ve Siyasi Görüşler. Istanbul, 1925.

Battal-Taymas, A. Türk-Tätär Tarihi. Mukden, 1938.

Bobi, A. Haqiqat yahud Tughriliq. Kazan, 1904.

Bigi, M.J. Büyük Mevzularda ufak fikirler. St Petersbourg, 1914.

Bigi, M.J. Eslahat Esaslari. Petrograd, 1917.

Bigi, M.J. Khalq nazarina bir niche mesele. Kazan, 1912.

Fahreddin, R. Ahmed Bay. Orenburg, 1911.

Fahreddin, R. Asar. 2 vol. Orenburg, 1904-1908.;

Fahreddin, R. Rusya Musulmanlarining Ihtiyachlari ve anlar haqinda Intiqad. Orenburg, 1906.

Gubaidullin, G. Tatar Tarihi. Kazan, 1923.

Ibragimov, G. Qayyum Nasiri Mäjmugasi. Kazan, 1922.

Ibragimov, G. Tatar Medeniyeti nindi Yul blen barajaq? Kazan, 1927.

Ibragimov, G. Ural häm Uralchilar. Kazan, 1926.

Rahim, G., Gaziz, G. Tatar ädäbiyati Tarihi. Buringi Dävir. Kazan, 1924-25, 2 vols.

Ramiev, Ismail. Vaqitli tatar matbu'aty. Kazan, 1926.

Saadi, A. Tatar Adäbiyate Tarikhi. Kazan, 1926.

Saifi (Fatyh). Tatar Dini. Kazan, 1924.

Tatar Medenieti Tarihi. Kazan, 1924.

Velidi, Z. Türk ve Tatar Tarihi. Kazan, 1912.

SHORT BIBLIOGRAPHIES OF TATARS MENTIONED IN VALIDOV'S TEXT

ABASHI (GABASHI), Hassan Ataullah (Ata)

Hasan Ataullah Abashi was mullah and imam-khatib of the village of Sula-Bash, in the *gubernia* of Kazan.

Historian, author of a history of the Turko-Tatar nation, and at one time *qadi* at the Spiritual Directorate of Orenburg, Abashi published historical and political essays in the monthly *Ma'lumat-i Makhkeme-yi Orenburgiye* («The News of the Shariya Court of Orenburg»), a conservative organ hostile to the jadids.

AKCHURA Oğlu (Akchurin), Yusuf (1876-1935)

Yusuf Akchura was one of the leading figures of the Muslim national movement in Russia. Born in Simbirsk, Akchura was the son of a wealthy industrialist. He studied in Istanbul and Paris (the Law Faculty and the Ecole des Sciences Politiques), and was strongly influenced by the French liberal philosophers E.Renan and Barrès. In 1904 Akchura published his famous article «Üç Tarz-i Siyaset» («Three Political Systems») in the Cairo Turkish journal *Türk*. In it he analysed the three possible political options left to the Turks – Ottomanism, pan-Islamism and pan-Turkism – and proclaimed that pan-Turkism

was the only modern and reasonable option. Having traveled back to Russia, he became professor of Tatar history at the «Mohammediyeh» madrassah of Kazan.

Akchura was one of the most active elements in the Muslim national movement. He was the leader of its liberal-moderate wing, member of the presidium of the three Muslim Congresses (1905-6), one of the founders of the Central Committee of the *Ittifaq ul-Müslimin* party, member of the first and second Dumas, and member of the Central Committee of the Russian Constitutional Democratic Party (K.D.).

Akchura published his politically moderate ideas and his hope of cooperation with the liberal Russian bourgeoisie in several newspapers, in particular the moderate *Qazan Mukhbire* («Kazan Messenger»), the radical *Al-Islah* («Reform») of Kazan, and the liberal Orenburg paper *Vaqt* («Time»).

In 1908, discouraged by the growing anti-minority strategy of Stolypin and convinced that it was no longer possible to expect any help from the Russian liberals of the K.D. party, Akchura emigrated to Turkey. In Istanbul he continued his struggle for the democratisation and modernisation of the Muslim world and for the union of all the world's Turkic peoples. In 1911 he was one of the founders of the well-known periodical *Türk Yurdu*, the standard-bearer of the pan-Turkic movement. He became a member of the *Türk Derneĝi*, a scientific association for the reform of Arabic script, and a member of the presidium of the Committee of Union and Progress («Young Turks»). He was also a founder of several Tataro-Turkish organisations, among which were the Tatar Emigrés Association, the Russian Students' Society, the Crimean Students' Association, the Bukharian Assistance Society, and Türk Ocaĝi. In 1915 he founded the Committee for the Defense of the Rights of the Turko-Tatar Muslim Peoples of Russia in Istanbul, and played a leading rôle at the Lausanne Conference for the Defense of Oppressed Minorities (1916). Finally, he played an important rôle in the Kamalist movement.

Along with Ziya Gök-Alp, Akchura was the greatest theoretician of Turkish nationalism. The most important expositions of his political views are to be found in the following publications:

Ulum ve Tarih («Science and History»), Kazan, year ? 34pp.

Üç Tarz-i Siyaset, Türk, Cairo, Nos. 24, 26 and 27, April-May 1904; reprints in the form of pamphlets, Cairo, 1911 and Istanbul, 1911 (64 pp.).

Türk, Cermen ve Islavların Münasebat-i tarihiyeleri, («The Historical Relations between the Turks, the Germans and the Slavs»), Istanbul, 1914, 32 pp.

L'Etat actuel et les aspirations des Turco-Tatars Musulmans de Russie, Lausanne, 1916, 14 pp. Pamphlet prepared for the Conference of Oppressed Minoroties in Lausanne.

Türçülüğün Tarihi («The History of Turkism»), in *Türk Yurdu*, Istanbul, 1928, pp. 287-455.

Several articles and monographs have been specially devoted to Yusuf Akchura:

Ahmed Agaoğlu, «Yusuf Akchura», *Cumhuriyet*, 19 March 1985.

Ayaz Ishaki, «Marhum Yusuf Akçura bey», *Yana Milli Yul*, Berlin, VI/89.

Hamid Zubeyr Koşay, «Yusuf Akçura», *Belleten*, Ankara, XLI/162, July 1977, pp. 365-400.

Gerhard v. Mende, «Yusuf Akçura, ein Vorkämpfer des Türkismus», *Osteuropa*, 9-10 June 1935, pp. 564-568.

Mehmed Emin Rasul Zade, «Yusuf Akçura», *Kurtuluş,* Berlin, No. 5, March 1935.

Muharrem Feyzi Togay, *Yusuf Akçura, hayatı ve eserleri* («Yusuf Akçura, his Life and Works»), Istanbul 1944, 141 pp.

François Georgeon, *Aux origines du Nationalisme Turc – Yusuf Akçura (1876-1935),* Institut d'Etudes Anatoliennes, Synthèse no. 2, Paris 1980, 153 pp.

Important biographical material is to be found in the

following works:

Abdullah Battal-Taymas, *Kazan Türkleri, tarihi ve siyasi görüşler* («Kazan Turks, A Historical and Political View»), second edition, Ankara, 1966.

Ahmed Zeki Velidi Togan, *Hatıralar* («Memoirs»), Istanbul, 1969.

Paul Dumont, «La revue Türk Yurdu et les Musulmans de l'Empire russe, 1911-1914», *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, Paris, XV-3-4, 1974, pp. 315-331.

Uriel Heyd, *Foundation of Turkish Nationalism, the Life and Teaching of Ziya Gökalp, London, 1950.*

Charles W. Hostler, *Turkism and the Soviets,* New York, 1957, pp. 143-146.

Gerhard v. Mende, *Die Nationale Kampf der Russlands Türken*, Berlin, 1936.

AMIRKHAN, Fatyh (AMIRKHANOV), 1886-1926.

Born in Kazan, Amirkhan was the son of a mullah. He studied in the «Muhammediyeh» maddrassah of Kazan, and in 1905 became the leader of the students' revolutionary movement «Islah»; for this reason he was expelled from the madrassah.

In 1905 Amirkhan became chief editor of the clandestine Kazan journal *Al-Islah* («The Reformer»), the most radical and violent organ of leftist jadidism. In October 1907, the clandestine *Al-Islah* was replaced by an official weekly of the same name, again with Amirkhan as its chief editor. Because of its revolutionary and anti-Russian orientation, the publication of *Al-Islah* was soon suspended by the police. Amirkhan was in collaboration with the editors of several jadid periodicals: *Terbiyat-i Etfal* («Children's Educational»), a pedagogical weekly published in 1907 by Mohammed Zahid Shamil (grandson of Shamil) in Moscow; *Al-Asr al-Jadid* («The New Century»), a moderate jadid organ published in Ural'sk, 1907-07; *Yashen* («Thunder»), 1908; *Yalt-Yult* («Lightning»), 1910-1911; and

Ang («Consciousness»), published in Kazan, 1912-1918.

Amirkhan wrote several novels, one of which was *Fathulla Hazret*, a political-satirical science fiction work in which a Tatar scientist of the 21st century brings his ancestor, a qadymist mullah of the 19th century, back to life. The scientist is appalled by his ancestor's reactionary ideas. Among other typically jadid works, Amirkhan wrote *Yashler* («The Younger Generation»), a drama describing the conflict between generations in 1910, and *Tatar Qyzy* («Tatar Daughter»), a novel on women's liberation, in 1909. Until the October Revolution, Amirkhan remained the leader of left-wing jadidism. He was an outspoken nationalist, strongly hostile to the qadymists, the «clerics» in general and to the Russians. After the revolution he rediscovered Muslim mysticism, and while he did not become an adversary of communism, his nationalism became more «Islamic».

Several biographies of Amirkhan have been published in the USSR:

J.Validov, *Ocherki...*, pp. 92-93.

M.H. Gainullin and G.Vazieva, *Tatar Adäbiyaty XX zhoz* («Tatar Literature of the 20th Century»), Kazan, 1954, vol. 2, pp. 454-479.

Literaturnaia Entsiklopediia, first edition, Moscow, vol. 1, pp. 111-112 and all Soviet encyclopedias.

ATLASY (ATLASOV), Hadi Mohammed, 1875-1940 (?)

Atlasy was a mollah and a historian, son of a mullah-mudarris, born in the village of Cheki, *uezd* of Buinsk, *guberniia* of Simbirsk. He studied in his father's mektep and in a qadymist madrassah of Buinsk where he learned Arabic and Persian; later he worked as a mullah and mudarris in the mektep of the village of Almetievo in the Bugul'ma *uezd*. Atlasy published articles in *Yoldyz* («Star») in Kazan, 1906, in the Orenburg *Vaqt* («Time»), in the St. Petersburg *Duma*, in *Tang Yoldyzy* («Morning Star»), organ of the Muslim Labour Party (close to

the Russian socialist-Revolutionnaries) in 1907 and in the Kazan journal *Ang* in 1912. He belonged to the most radical left wing of Tatar jadidism and in 1907 was elected on the Tangchylar ticket to the Second Duma as deputy of the Samara *guberniia*. In 1908, Atlasy was arrested for «revolutionary activity» and deprived of his rank of mullah.

Atlasy played a leading rôle at the First and Second All-Russian Muslim Congresses in May and July 1917. He did not emigrate after the Bolshevik takeover. He was arrested between 1936 and 1938 and deported to the Solovki camp where he died, probably in 1940.

Atlasy wrote a History of Siberia (*Sibir Tarihi*, Kazan, 1912), the History of the Kazan Khanate (Kazan, 1913), the History of the Golden Horde (*Altyn Ordu Tarihi,* Kazan, 1917), as well as a history of natural science (*Tarih-i Tabi',* Kazan, 1902).

BABICH, Sheikh ul-Zade, Mohammed Zakir oğlu (1875-1919)

Babich, a Tatar-Bashkir poet, was the son of a mullah and born in the village of Asanovo, *uezd* of Burinsk in the Ufa *guberniia*. He studied in the mektep of his village and in the jadid madrassah «Galiyeh» in Ufa. As a radical nationalist, Babich joined the revolutionary movement with enthusiasm. As of February 1917, he was to all intents and purposes an atheist, hostile to conservative Islam. His political views were similar to those of the left-wing Socialist Revolutionaries. Babich contributed to several leftist periodicals, including *Irek* («Will»), published in Ufa.

Babich began to write poetry in 1914, and was influenced by Tukay; however, he was an even more committed revolutionary anarchist. After October 1917, Babich refused to recognize Bolshevik rule and became a Bashkir nationalist and active supporter of Ahmed Zeki Velidi Togan. In December 1917 he became a founder and leading figure of the Executive Committee of the Bashkir Literary Association in Orenburg, and also the

chief of the Intelligence Service of the Bashkir government formed by Zeki Velidi Togan. In May 1918 Babich became one of the editors of the journal *Bashqurt*, the official organ of the Bashkir government, published first in Cheliabinsk and then in Orenburg.

During the first stage of the Civil War, the Bashkir government was on the side of the counter-revolutionary forces fighting the Bolsheviks. It was during this period, in 1919, that Babich was taken prisoner by the Reds and executed near the village of Baymakovo.

Babich is rightly considered in the Soviet Union to be one of the greatest Tatar poets. His biography figures in the *Literaturnaia Entsiklopediia*, vol. 1, p. 294, and in the *Antalogiia Tatarskoi Poezii*, Kazan, 1957, p. 188. But Soviet sources ignore his political and military involvement in the counter-revolution, and never mention the circumstances of his «tragic death». His biography is also found in Abdurrahman Saadi, *Tatar Edebiyaty Tarihi* («History of Tatar Literature»), Kazan, 1926.

BARUDI, Galimjan ('Alimjan) Mohammed oğlu, 1857-1921

Son of a Tatar merchant, Barudi was born in the village of Chuvash-Eli, *guberniia* of Kazan. He studied in Kazan and Bukhara. In 1881, he was elected mullah and also founded the jadid madrassah «Muhammediyeh», the largest Muslim educational establishment in all of Russia with some 300 to 400 students from all regions of empire. In 1905-06 this madrassah was the main center of the *Islah* movement. Barudi was a Naqshbandi sheikh, disciple of the famous Sheikh Zeinullah Rasulaev, and enjoyed immense religious prestige among both the conservative qadymists and the most radical jadids.

Barudi published several religious essays, the most important of which was *M'aref-i Islamiye* («Knowledge of Islam»), which was published in Kazan and came out in several editions: 1890, 1896, 1898, 1899, 1900, 1903, 1904, 1906, 1909, 1910. This essay provided Muslims with an explanation of how they

must act in everyday life.

In 1906, Barudi became the chief editor of the important jadid periodical *Al-Din wa'l Adab* («Religion and Education»), in Kazan. In April 1908, publication of the journal was suspended by the Russian authorities. Barudi, accused of pan-Islamic subversion, was arrested and exiled for three months. After his return to Kazan in 1913, he resumed publication of the same journal, which survived until 1917.

Barudi was actively involved in the political life of the Tatar community. In 1905 he was elected member of the Central Committee of the great liberal Muslim party, *Ittifaq al-Müslimin*, and in August 1906 he became a member of the presidium of the Third Muslim Congress of Russia in Nizhni Novgorod.

In May 1917, at the All-Russian Muslim Congress in Moscow, he was elected Mufti of Ufa, and in November 1918, he chaired the *Dini Nizaraty* (Religious Department) of the Muslim National Administration (*Milli Idare*) in Ufa.

Arrested by the Bolsheviks in June 1918, Barudi was freed after several months in jail. He died in Moscow in December 1921. Barudi's biography was published by A.Battal-Taymas: *Kazanlı Türk Meşhurlarından* III, «Galimjan Barudi», Istanbul, 1958, 79 pp.

BATTAL-TAYMAS, Abdulbari Abdullah oğlu (1882-1969)

Battal-Taymas was born in the village of Yana-Altan (Belagor) in the *uezd* of Buzuluk, *gubernia* of Samara, the son of a wealthy peasant. He studied in the mektep of his village and in the madrassah «Rasuliyeh» in Troitsk (whose director was the Naqshbandi Sheikh Zeinullah Rasulaev), and finally graduated from the University of Al-Azhar in Cairo (1904-1906). After he returned to Russia, Battal-Taymas taught Arabic and history at the «Rasuliye» madrassah. As a historian and journalist, he contributed to several moderate jadid periodicals in Kazan, for example to *Yoldyz* («The Star»), *Mektep* («School»), *Aq Yul* («The Clear Way»), and *Balalar Dönyasy* («Children's World»),

among others. In June 1917 he became the secretary general of the Kazan journal *Qurultay* («The Assembly»), the most influential of all the Tatar periodicals of the post-Tsarist period. *Qurultay* was run by former Tatar socialists of the *Tangchylar* group, who even before the October Revolution had become adversaries of the Bolsheviks. Its director was Fuad Tuktar, and among its editors were several distinguished scholars, including Aziz Gubaydullin.

Battal-Taymas, a dedicated anti-Marxist, was elected to the Muslim National Assembly (*Millet Mejlisi*) which was convened in Ufa in November 1917. After this assembly was closed by the Bolsheviks, he escaped to Turkistan. In April 1918 he published the nationalist anti-Bolshevik journal *Altay* in Alma-Ata. Later he went to Siberia, but did not emigrate. Returning to Kazan in 1918, he was arrested as a «counter-revolutionary» and condemned to hard labor, but then escaped abroad in August 1920. He settled in Turkey and died in Istanbul.

Battal-Taymas is the author of several valuable historical-biographical essays on Tatar political and cultural leaders. These were published in Istanbul in Turkish, in a collection entitled *Kazanli Türk Meşhurlarından: Galimjan Barudi, Sadri Maksudi, Musa-Carullah Bigi, Rizaeddin Fahreddin oĝlu.* He is also the author of a important historical work on the Volga Tatars, *Kazan Türkleri, tarihi ve siyasi görüşler*, Istanbul, 1925.

BAYAZITOV, Ataullah

Bayazitov was a Kasymov Tatar, son of a mullah, military *akhund* for the Muslim soldiers of the St. Petersburg garrison, and Imam-Khatib of the St. Petersburg mosque. He was a theologian and educator, and wrote a refutation of Renan's attack on Islam (*Islam i progress*, St. Petersburg, 1898) called *Islam Kitaby* («The Book of Islam»). From September 1904 until 1914 he published the St. Petersburg newspaper *Nur* («Light»), which was the first Tatar journal to be officially authorised (in fact its language was rather an archaic blend of Kazan Tatar and Chaga-

tay). *Nur* reflected the position of the most moderate wing of the jadid clergy. Although Bayazitov was a moderate jadid and a monarchist, he belonged to the extreme right wing of the reformist movement, not the qadymist group.

BIGI (Bigiev), Musa Jarullah, 1975-1949

Bigi was born in Rostov-on-Don, the son of a mullah. He studied in Kazan, in Bukhara and abroad in the best madrassahs of Medina, Cairo and Istanbul, and became a jadid theologian. After returning to Russia in 1904, he studied at the St. Petersburg University.

Bigi published his first modernist theological essays in 1905, in the periodicals published in St. Petersburg by his friend Abdurrashid Ibragimov: *Ulfet* («Rapprochement») in Tatar, 1905-1907, and *Al-Tilmiz* («The Student») in Arabic, 1907, especially for Daghestani students in St. Petersburg who used Arabic as their written language. In 1906 Bigi began to contribute regularly to the radical modernist Ural'sk journal *Al-Asr al-Jadid* («The New Century»), edited by Kamil Mutygy Tuhfetullin and aimed at Kazakh intellectuals, and the moderate Orenburg journal *Vaqt* («Time»).

In 1909 Bigi was appointed *mudarris* in the Orenburg madrassah «Hüseiniyeh» and lectured on the history of religion; his lectures were published regularly in *Vaqt*, the most important of all the jadid periodicals. Soon Bigi was obliged to quit «Hüseiniyeh» because his teaching was considered to be heretical. He left Orenburg and settled first in Kazan, and later in St. Petersburg, where he was nominated Imam-Khatib of the city's mosque. He contributed to several newspapers, for instance to the bi-monthly pedagogical journal *Mektep* («School») in Kazan, among others. In 1918 he published the short-lived religious Petrograd periodical *Al-Minbar*.

Bigi was the leading and most daring of the modernist Tatar theologians. He also played a major role in the political life of Tatar jadidism. Specifically, he was the secretary of the Third

Muslim Congress held in August 1906 in Nizhni Novgorod, and he wrote the program of the great moderate Muslim party, *Ittifaq al-Müslimin*, which was founded at the Congress (*Rusiye Müsulmanlarynynq Ittifaqynynq Programy*, Kazan 1906).

Bigi's theological works and works of literary criticism began to appear in 1907. Among the most significant were:

Edebiyat-i 'Arabi (Arab Literature), Kazan no date.

Al-Luzumiyat, a Tatar translation and commentary on a work of the same name by the well-known Arab philosopher Abu Ala al-Ma'ari, who was considered by the strictly orthodox to be nearly heretical.

Islam filosoflary – Mohammed Abdullah al-Misri, Jemaleddin al-Afghani, Kazan, no date (circa 1908); this is an important historical essay on two contemporary reformist leaders, the modernist moderate Sheikh Abdu and the radical pan-Islamist Jemaleddin al-Afghani. Bigi approved of both these leaders.

Qava'id-i Fiqhiyeh («The Basis of Theology»), Kazan, 1910; this is one of the most important theological works by Bigi, the three others being *Insanlary...*, *Uzun günlerde...*, and *Rahmet-i Ilahiye*. All four were denounced by the qadymist conservatives as heretical.

Shari'yat nichin tü'yeti i'tibaretmish? («What is the Credibility of the Shari'yat?»), Kazan, 1910.

Divan-i Hafez terjümesi («Translation of the Hafez Divan»), Kazan, 1910; this is a Tatar translation of Bigi's favorite Persian poet.

Uzun günlerde Ruze («Fasting During Long Days»), Kazan, 1911, a fundamental theological work concerning fasting in the far north (St. Petersburg, Finland), in which Bigi used modern scientific arguments.

Insanlaryn akide-i Ilahiyelerine bir nazar («A Look at the Belief of Men in the Divinity»), Orenburg, 1911.

Rahmet-i Ilahiye burhanlary («Proof of the Clemency of God»), Orenburg, 1911; Bigi's most criticised theological work.

Khalq nazarina bir niche-mese'le («Some Issues Gaining

People's Attention»), Kazan, 1912; political essay on the situation of Russian Islam. The chapter concerning «the future of Islam» was translated into Russian and published in *Mir Islama*, vol. II-4, 1913, pp. 327-342.

Büyük mevzu'larda Ufaq fikirler («Small Thoughts on a Great Theme»), St. Petersburg, 1914. Critical explanation of Ziauddin Kemali's theology. In this work Bigi defended Sufism.

Eslahat Esaslary («The Basis of Reform»), Petrograd, 1917; Bigi's major political essay. This is the best and most objective detailed history of the Muslim national movement. Petrograd, 1916.

Shari'yat Esaslary («The Basis of the Shari'yat»), Petrograd, 1916; an explanation in the modernist liberal mode.

Musa Jarullah saw the downfall of the monarchy as positive. In the preface to his *Eslahat Esaslary*, he wrote «Slavery is finished and will never be re-established».

In May 1917, Bigi was one of the leading figures at the All-Russian Muslim Congress in Moscow. He did not take an anti-Bolshevik stand during the Civil war, and refused to emigrate. He stayed in Petrograd, believing that it was possible to take advantage of the «internationalism» of the new regime for the benefit of his compatriots. For several years Bigi tried to find a common language with the Bolshevik leaders, but remained adamant in the defense of Islam whenever the new regime attacked it. Thus, in September 1920, at the congress of Muslim religious scholars (*ulema*) in Ufa, he presented his defense of Islam, *Islamiyet Elifbasy* («The Alphabet of Islam») as a direct response to Bukharin's *Azbuka Kommunizma*. The manuscript of his work was smuggled abroad through Finland and published in Berlin in «Kavian» typography, under the title *Islam Milletlerinde dini, edebi, ichtima'i, siyasi me'seleler tedbirler haqqynda* («Religious, Cultural, Economic and Political Policies in the Muslim Nations»). Following this publication, Bigi was arrested and jailed. He was freed after three months thanks to the intervention of Ismet Inönü, the Turkish Minister of Foreign Affairs.

It is not impossible that in the early years of the communist regime, Bigi believed that Islam could survive and even flourish, but after 1928, when a massive anti-Islamic campaign was unleased in all the Muslim territories of the Soviet Union, he lost this belief. He escaped to Finland in 1930, from whence he traveled to India, Turkey and Egypt, where he died in 1949 (in Cairo).

A.Battal-Taymas published a short biography of Bigi entitled *Kazanlı Türk Meşhurlarından II – Musa Carullah Bigi, Kişiliği fikir, hayatı ve eserleri,* Istanbul, 1959, 61 pp.

BOBI (Bobinski), Abdullah, 1871-1922.

Bobi was born in the village of Izh-Bobino, in the *uezd* of Sarapul, *guberniia* of Viatka, the son of a *mudarris*. He studied in the madrassah of his village and became his father's assistant. After graduating from the madrassah, Abdullah Bobi traveled extensively in the Muslim world in 1906, and visited Istanbul, Mecca, Medina, Cairo and Beirut. With his brother Ubaidullah (Gubaidullah), he became the director of the madrassah of Izh-Bobino, which they completely reorganized and which rapidly became one of the most distinguished Muslim educational institutions of Russia, and «one of the brilliant centers of the Tatar culture» (J.Validov, *Ocherki...*, p. 67). It was one of the few institutions where purely secular subjects were taught by professors trained in Istanbul. Students came to study from all over the Volga-Ural region and from the Kazakh steppes, Siberia and Turkestan. Bobi contributed to several jadid periodicals as a journalist, including *Sharq-i Rus* («Russian East») in Tiflis and *Mektep* («School») in Kazan in 1913.

Bobi was one of the most brilliant reformist educator-theologians, and a follower of Ismail bey Gaspraly; however, he was more radical in his opposition to Russian rule. In 1911, the madrassah of Izh-Bobino was raided and closed by the police for «anti-Russian, pan-Islamic activity». The Bobi brothers were tried and deported to Siberia for 18 months. The madrassah was

closed and the Bobi brothers forbidden to teach.

A.Arsharuni and Kh.Gabidullin reproduced the report on «the anti-Russian and anti-governmental activity» of the Bobi brothers by the Director of the Police Department to the Minister of Interior, dated March 13, 1912: «They often visit Constantinopol, where they have graduated from a propaganda school. They are now the best known of the /pan-Islamist/ leaders in Viatka *guberniia*, and even of neighboring *guberniias*. They contribute to several journals. In 1905 and 1906 they participated in several Muslim congresses in Nizhni-Novgorod and in Menzelinsk, where they raised the questions of the union of all Muslims, and how to end the conflict between Sunnis and Shi'as. They tolerate the singing of the Tatar «Marseillaise» in their school. Their /subversive/ activity is very cautious, and we may believe that they are in close contact with the Committee of Union and Progress (*Ittihad ve Tarakki*) in Constantinopol». (*Ocherki Panislamizma i Pantiurkizma v Rossii,* Moscow, 1931, pp. 106-107.).

As a modernist theologian, Abdullah Bobi took the same approach as Ahmed Midhat and sheikh Mohammed Abdu whom he had met in Cairo. He set forth his view in two major works, which are considered to be the most daring expressions of modernist liberalism: *Taraqqi fenun ve magarif dinsizlik mujebe mi?* («Progress, Science and Instruction – Do They Imply Atheism?»), Kazan, 1902, and *Zaman-i Ijtihad munkariz mi deĝilmi?* («Is the Time of the *Ijtihad* /the Interpretation of the Quran/ Closed or Not?»), Kazan, 1909.

Abdullah Bobi died in February 1922, from tuberculosis.

BURNASH, Fatyh 1898-1941

Burnash was a novelist, poet and playwright. He was the friend of Abdullah Tukay, and imitated him in his works. Burnash joined the Russian Communist Party in 1918 and became one of the leading figures in the Tatar Communist Youth Organization.

In 1918 Burnash became one of the four chief editors of the journal *Qyzyl Armiia*, the official organ of the Muslim Military Collegium (whose president was Sultan Galiev), which was published first in Moscow, and after September 1918 in Kazan. *Qyzyl Armiia* served as a model for all Bolshevik military newspapers.

Fervent admirer and companion of Sultan Galiev, Burnash was denounced as a «bourgeois nationalist» and «Sultangalievist» after 1929. In the spring of 1940, he was condemned to an eight year term in a labor camp for «nationalism». The details of his death are not known, but it probably happened in prison. He is the author of two tragedies, *Yash Yürekler* («Young Hearts»), 1920, and *Tahir va Zohra*, 1922. He translated Maxim Gorki's *Mother* and Pushkin's *Evgenii Onegin* into Tatar.

FAHREDDIN oğlu Rizaeddin 1859-1936

Fahreddin was the son of a mullah and born in the *uezd* of Bugul'ma. He studied in his father's mektep, and in the madrassah of the village of Shelcheli in the same *uezd*. He was a historian, and one of the greatest Tatar jadid theologians; Validov calls him «the greatest scholar of the Muslim East, together with Musa Jarullah Bigi» (*Ocherki*... p. 70).

Fahreddin's scholarly and political career was influenced by Gaspraly's pan-Turkic views, Shihabeddin Marjani's historical works, and a meeting with the pan-Islamic leader, Jemaleddin al-Afghani.

In 1899, Rizaeddin Fahreddin was elected *qadi* (a judge under Shari'at law) at the Muslim Spiritual Assembly at Orenburg. In May 1906, he abandoned this position and began a brilliant scholarly career. He contributed to several Tatar periodicals, including Gaspraly's *Terjüman*, the Ural'sk journal *al-Asr al-Jadid*, and *Islam Dünyasy* published in Istanbul by Russian Muslims. In 1908 he was invited by the wealthy Tatar industrialists, the Ramiev brothers, to head the Orenburg newspaper *Vaqt* («Time»), and until 1918 he was its chief editor. Simul-

taneously he was one of the chief editors of the Ramievs' bi-monthly journal *Shuro*.

Fahreddin oĝlu was a very learned historian, theologian and educator. His major historical contribution was the *Asar* («Compilation»), a monumental work of fourteen volumes of the biographies of famous cultural figures in Russian Islam, published in Orenburg between 1901 and 1908. His other historical-biographical treatises are: *Meshhur Khatynlar* («Famous Women»), Orenburg, 1904, and *Meshhur Yerler* («Famous Men»), which include the biographies of Mohammed (Orenburg, 1909), Abul Ala al-Maari (1908), Imam Ghàzali (1910), and Ibn Taimiya (1911).

His religious writings and school textbooks include: *Ilm-i Hadith* («The Science of the Hadith»), Orenburg, 1910; *Munnasib-i Diniye* («Catechism»), Orenburg, 1908; *Nasihat*, moral advice for children and adults in several editions, Orenburg, 1903 and 1912, and Kazan, 1905, 1908, 1909, 1911; *Terbiyeli Ana* («The Education of Mothers»), in several editions, Orenburg, 1902, 1909, 1910' and Kazan, 1905; *Ahl-i Ayal* («Family Education»), Orenburg, 1908 and 1910; *Terbiyeli Bala* («Children's Education»), in several editions, Kazan 1898 and 1909, and Orenburg, 1906, 1913; *Shakirdlik Adabi* («Treatise on Literature for Students»), Orenburg, 1899, 1904, 1908, 1909; *Qyz balalar üchün nasihat* («Moral Advice for Girls»), Orenburg, 1912; *Adab-i Ta'alim* («Treatise on Literature»), Orenburg, 1902 and Kazan, 1908; and *Rahmat-i Ilahiye Meselesi* («Questions Concerning the Compassion of God»), Orenburg, 1911.

He also published several political essays, icluding *Islamlar hakkinda hükümet tedbirleri* («A Critical Analysis of the Measures Taken by the Russian Government Concerning the Muslims»), Orenburg, 1907, and *Rusiye Müsülmanlarynyng Ihtiyajleri ve anlar haqqinda Intiyad* («The Needs of Russian Muslims: A Critical Analysis»), Orenburg, circa 1908.

Fahreddin oĝlu produced two novels on the problem of women's liberation, *Selima* and *Esma*, in which he presents an

ideal type for a modern Muslim woman.

In December 1917, the Muslim National Assembly (*Millet Mejlisi*) in Ufa named Fahreddin oĝlu deputi mufti, and in 1922, after the death of mufti Galimjan Barudi, he became mufti of Ufa, a position that he occupied until his death. In 1931, he was invited by the Soviet authorities to testify publicly about the freedom of religion in the Soviet Union; he refused, was arrested and jailed, and died in a Soviet prison in April 1936.

Biographies of Fahreddin oĝlu appear in J.Validov's *Ocherki...,* pp. 70-73, and in the A.Battal-Taymas' collection *Kazanli Türk Meşhurlarindan-I, Rizaeddin Fahreddin oĝlu, Kişiliqi, Fikir ve Eserleri* Istanbul, 1958, 61 pp. His name does not appear in any of the Soviet encyclopedias, but there was an attempt to rehabilitate him recently. A short article appeared in the *Muslims of the Soviet East*, published by the Muslim Spiritual Directorate of Tashkent.

GAFURI, Majid (full name, Majid Nur-Ali oĝlu Gafuri) 1880-1934.

Gafuri, a Tatar-Bashkir, was born in the village of Elem-Karanovo, in the *uezd* of Sterlitamak, Ufa *gubernia*, and was the son of a *khalfa*. Gafuri studied first in the mektep of his village, then in the madrassahs of Troitsk and Kazan («Muhamadiyeh»)' and worked on the construction of the Trans-Siberian Railway and in the Kazakh steppes. He was a poet and novelist and wrote in Tatar and in Bashkir, and he is considered to be the founder of Bashkir literature. Before the revolution, Gafuri was a fervent nationalist and a typical jadid reformist, admiring the glorious Islamic past, deploring the present decadence, and hoping for a brilliant future for the Muslim world (not only for his own Tatar-Bashkir nation). His poems and stories appeared in several Tatar periodicals, all published in Kazan: the centrist moderate journal *Kazan Mukhbire* (1905-1910), whose chief was Yusuf Akchura; the pan-Turkic moderate *Yoldyz* («Star») (1907-1917), edited by Ahmed Hadi Maksudi, the former editor

of Gasprinski's *Terjüman*; the illustrated non-political journal *Hoquq vä Häyat* («Law and Life»), (1913-14); and the more radical but not revolutionary *Ang* («Consiousness») (1912-13). After February 1917, Gafuri's political outlook came to be influenced by the radical socialism of the Socialist Revolutionaries, and he contributed to the S.R. organs *Irek* («Will») and *Bezneng Yul* («Our Way»), published in Ufa.

After October 1917, Gafuri became an enthusiastic supporter of the new regime and was admitted into the Russian Communist Party in 1920. From then on, his political approach remained strictly loyal to Stalin. Under the Soviet regime he produced a number of poems in honor of Lenin, Stalin and the Communist Party. He is considered in the Soviet Union to be a model Soviet writer. His collected writings were published in four volumes by the Bashkir branch of the USSR Academy of Sciences, and his biography is included in all Soviet encyclopedias.

GUBAIDULLIN ('Ubaidullah oğlu), Gaziz ('Aziz) 1887-?

Son of a wealthy landlord, Gubaidullin studied in a Kazan madrassah, in the Russian-Tatar school, and graduated from the Kazan Faculty of History in 1914. One of the most interesting and productive historians, he began his career as a radical jadid and a pan-Turkic nationalist. He contributed to several jadid Tatar periodicals published in Kazan, including the clandestine *Taraqqi* («Progress»), 1905, published by a group of revolutionary-minded students of the Russian-Tatar school; to the right-wing socialist *Ang* («Consciousness»), 1912; and to the moderate *Mektep* («School»), 1913. By June 1917, Gubaidullin still belonged to the nationalist camp. His political essays appeared in *Qurultay* («Assembly»), official organ of the Kazan *Milli Shuro,* and in a pamphlet called «Some Principles of Nationalism» (*Nekotorye printsipy nationalizma*), Kazan, 1917.

After the October Revolution, Gubaidullin accepted the new regime, but remained a nationalist and a remarkably objec-

tive historian. Among the most significant essays published in Kazan and Baku, where he lived, one should mention:

Burungu Bulgarlar («The Old Bulgars»), Kazan, 1924.

Tatarlarynyng Kilip Chygun häm Altyn Orda («The Origin of the Tatars and the Golden Horde»), Kazan, 1924.

Tatar Tarihi («Tatar History»), first ed., Moscow, 1925, second ed., Kazan, 1924.

Tatarlarda synyflar – Tarihi ichin materialar («Materials on the History of Tatar Social Classes»), Kazan, 1925.

«Razvitie istoricheskoi literatury u Türko-Tatarskikh narodov», (The Development of Historical Literature Among the Turko-Tatar Peoples), report presented at the First Turkological Congress in Baku, 1926.

«Iz istorii torgovogo klassa privolzhskikh Tatar», (History of the Volga Tatar Merchant Class), *Vostokovedenie*, Baku, 1926, Vol. I, pp. 49-74.

«K istorii razlozhenia feodal'nogo klassa u privolzhskikh Tatar», (The History of the Decomposition of the Feudal Class Among the Volga Tatars), *Izvestia Vostochnogo Fakul'teta Az. Gos. Univ.*, Baku, 1928, Vol. 2-1, pp. 1-27.

«K voprosu ob ideologii Gasprinskogo», («On the question of Gasprinski's Ideology»), *Izvestia Vostochnogo Fakul'teta Az. Gos. Univ.,* Baku, 1919, IV-1.

Gubaidullin's short stories and critical tales *(Khikajäläre)* were published in Kazan in 1930.

HARIS, Faizi (Faizullah) Christopoli

Faizi was born in Christopol', the son of a mullah and a mullah himself. He was *mudarris* at the Orenburg madrassah «Hüseiniyeh».

In 1907, together with Burhan Sharaf, Faizi became chief editor of *Akhbär*, a liberal-moderate periodical published in Kazan. He was the author of numerous textbooks on geography and history for Tatar madrassahs, including:

Taalim-i Jografiya, Kazan, 1910, second ed. 1912.

Musawwar Taalim-i Jografiya, Kazan, several editions between 1908 and 1914.

Muhtasar Jografiya-i Umumi, Kazan, 1905 and 1908.

Hulasa-i Tarikh-i Umumi, Kazan, second ed. 1903 and 1904.

IBRAGIMOV, Abrurrashid 1852-1944

Ibragimov was a Siberian Tatar (Bakharlyk) born in the *uezd* of Tara in the Tobol'sk *gubernia*. He studied for four years at the mektep in the village of Koshkary, *gubernia* of Kazan, then at the madrassah of Medina. Returning to Russia in 1892, he was elected *qadi* at the Muslim Spiritual Assembly of Orenburg, a position which he occupied for one year. In 1893, he gave up this post and traveled in the Muslim world abroad, including to Egypt, Turkey and India.

In Egypt he contributed to the Cairo newspaper *Al-Nil*, and published articles on the forced christianisation of the Volga Tatars.

Ibragimov published his major political work, *Cholpan Yıldızı* («The Morning Star») in Istanbul in 1893. It is a violent denunciation of Russian assimilation of the Tatars, and the first appeal for resistance. A second edition of the same work, but without the name of the author, appeared in Cairo in 1902-03, and a third edition in St. Petersburg in 1907.

Ibragimov returned to Russia in 1901 and became one of the leaders of the reformist jadid movement's radical wing. He applied the anti-Western ideas of Jemaleddin al-Afghani to Russia. Strongly anti-Russian, he was also an outspoken adversary both of the religious conservatives and the revolutionaries. After 1902, Ibragimov published several radical reformist and pan-Islamic periodicals. All of them were suppressed by the Tsarist censorship:

Mirat-Küzge («The Mirror»), a literary and political journal appearing irregularly, half in Arabic and half in Tatar (in all 22 issues between 1906 and 1909), began publication in 1902,

first in St. Petersburg, then in Kazan.

Ülfet («Rapprochement») appeared in Tatar from January 1906 to June 1907, in St. Petersburg. The journal was suspended for advocating pan-Turkism. To this journal was attached *Sirke* («The Guide») in Kazakh – this in fact was the first Kazakh periodical but only one issue appeared. On June 9, 1907, the journal was seized by the authorities.

In June 1907, Ibragimov replaced *Ülfet* with *Nejat* («Salvation»), which was immediately seized.

Al-Tilmiz («The Student») began publication in 1907 in St. Petersburg. It was a weekly in Arabic for the Arabic-speaking North Caucasian students (Daghestanis and Chechens) in the empire's capital. 30 issues appeared in all.

Ibragimov published in St. Petersburg a translation of the Turkish work *Bin bir Hadith* («Thousand and one Hadith») by Arif bey in 1907 (a second edition came out in Kazan in 1909). This translation included numerous personal commentaries, in which Ibragimov attacked the qadymist conservative mullahs and the young Tatar socialists, whom he called «hooligan brats».

From 1905-1908, Abdurrashid qadi played a major role in three Muslim congresses (Nizhni-Novgorod and St. Petersburg), and in the formation of the first Muslim political party, *Ittifaq al-Müslimin*. He was one of the leading members of the party's Central Committee.

In 1908, discouraged by the lack of response from the Russian authorities, Ibragimov left Russia forever. He traveled to Japan and India, and in 1913 finally settled in Turkey, where he contributed regularly to the well-known *Türk Yurdu* and *Türk Sözü* (along with many other Russian Muslim emigrants). In 1915, he began publishing his own pan-Islamic periodical, *Islam Dünyasy*, in Istanbul.

During the first World War, Ibragimov was in Berlin, where he tried to materially aid and politically organise the numerous Russian Muslim prisoners of war. He published for their benefit a monthly journal, *Jihad al-Islam*, in 1916-1917.

After the revolution, Abdurrashid Ibragimov resumed his travels in Europe, the Middle East, and Japan, which he visited twice. In 1933, he was elected imam-khatib of the first mosque in Tokyo. He died in Japan in 1944.

IBRAGIMOV, Galimjan (1887-1938)

Galimjan Ibragimov was born in the village of Sultanmuratovo, Sterlitamak *uezd, gubernia o*f Ufa in the present-day Bashkir ASSR. The son of a mullah, Ibragimov studied at the Russian-Tatar School and then at the qadymist madrassah at Orenburg (1898-1905). He was suspended from the madrassah in 1905 for revolutionary activity, but continued his studies at the jadid madrassah «Galiyeh» in Ufa, where in the same year he became the leader of the *Islah* («Reform») revolutionary students' movement. During 1912-13, he was the leader of the Muslim students' movement in Kiev. Until the revolution of February 1917, Ibragimov, like the majority of former militants in *Islah*, was a left-wing jadid, a modernist and a nationalist, but not a pan-Turk, professing himself from the beginning to be a «Tatarist». He was strongly anti-Russian and had radical ideas inspired by the Russian populism of the Socialist Revolutionaries, and not at all by the Marxism of the Social Democrats.

Ibragimov was a brilliant and eclectic journalist who contributed to several jadid periodicals: in 1906 to *Yoldyz* («The Star»), published in Kazan by the moderate jadid Ahmed Hadi Maksudi, which followed the centrist line of Gaspraly's *Terjüman*; in 1807 to the moderate Orenburg journals *Vaqt* and *Shura*; in 1913 to the more radical *Ang* («Consiousness»), published in Kazan; and in 1913 to the moderate monthly *Mektep* («School»), also published in Kazan. After the February revolution, Ibragimov wrote for several revolutionary periodicals published in Ufa: *Irek*, a journal having an SR orientation of which he was the chief editor (March 1917); *Alga* («Forward»), which had a leftist-socialist orientation (August 1917); he was also the chief editor of *Bezneng Yul* («Our Way»), which had a left SR

orientation (September 1917).

Even before the revolution, Ibragimov had a solid reputation as the leading Tatar novelist and one of the greatest stylist of the Tatar language. He was also a distinguished and an excellent historian. His best known pre-revolutionary novels, dramas, historical and political essays are:

Burungu Islam Medeniyeti («The Culture of Ancient Islam»), Orenburg, 1909.

Denizde («On the Sea»), Orenburg, 1911, about the life of Tatar fishermen on the Caspian Sea.

Mazluma khatyn («The Oppressed Women»), Ufa, 1912.

Tatar khatynlar kurmu («The Situation of Tatar Women»), Kazan, 1909.

Yüz yil ilk («A Hundred Years Ago»), Orenburg, 1911.

Kart Yalchy («The Old Worker»), Orenburg, 1912.

Karat molla («The Bandit Mullah»), Kazan, 1912; a violent attack agianst the conservative clerics.

Yash Yürekler («Young Hearts»), Kazan, 1912; his most popular novel.

After February 1917, Ibragimov joined the left wing of the Russian Socialist Revolutionary Party, and it was on an SR ticket that he was elected deputy to the Constituent Assembly in January 1918, and to the Third All-Russian Congress of Soviets. In 1918, Stalin invited him to lead the Central Muslim Commissariat of the *Narkomats* with the Tatar Mulla-Nur Vahitov and the Bashkir Sherif Manatov, who had both already joined the Russian Communist Party, as his two deputies. Ibragimov became a member of the Communist Party in 1920. He was chairman of the Academic Center of the Peoples's Commissariat for Education for the Tatar republic until 1920. In this post he entirely dominated Tatar literature and historiography. During this period he published a great number of novels and several important and political essays among which are:

Bezneng Günler («Our Days»), Kazan, 1919, a novel on

the revolution in the Tatar countryside.

Yana Keshiler («New People»), Kazan, 1920; a drama.

Qazaq Qyzy («The Kazakh Girl»), Kazan, 1924.

Qyzyl Chechekler («Red Flowers»), Kazan, 1920; a novel.

Proletariyat Edebiyaty turunda («Concerning Proletarian Culture»), Moscow, 1924.

Tyran Tamrlary («Deep Roots»), Kazan, 1928; his most popular novel on the class struggle in a Tatar village, translated into Russian (1931) and Kazakh (1936).

Tatar Qyzy («The Tatar Girl»), Kazan, 1935.

Ibragimov's most significant and best known historical work is his *Tatarlar arasynda Rivolütsiälarä harākātläre 1905* («The Tatars in the Revolution of 1905»), Kazan, 1925, translated into Russian under the title *Tatary v revoliutsii 1905 goda,* Kazan 1926. Ibragimov also published a guide on anti-religious propaganda aimed at Muslim women in Russian: *Kak vesti antireligioznuiu propagandu sredi Tatarok i Bashkirok* («How to Conduct Anti-Religious Propaganda Among Tatar and Bashkir Women»), Moscow, 1928.

After the October revolution, Ibragimov was chief editor of several Bolshevik periodicals: *Cholpan* («Dawn»), Moscow, 1918; *Esh* («Worker»), Kazan, 1918; and *Qyzyl Sharq* («The Red East»), published in five languages (Tatar, Kazakh, Uzbek, Persian and Turkmen) on the propaganda train which followed the general staff of Marshal Frunze advancing toward Turkestan in 1920.

Galimjan Ibragimov occupies a unique position in Soviet literature, a position quite different from that of other jadid intellectuals who cooperated with the new regime. In 1920 Ibragimov became a sincere and dedicated communist and a strong adversary of Islam in both its conservative and modernist forms; anti-religious propaganda was one of his concerns, but he remained an outspoken and gallant Tatar nationalist. At the First Congress of Turkology in Baku (26 February – 5 March 1926) he was among the few Tatar intellectuals to defend the use of

Arabic script for Muslim languages and to oppose the introduction of the Latin alphabet. In 1927 he published a pamphlet, *Tatar Medeniyetine nindi Yol blän barajaq?* («Which Way Will Tatar Culture Go?»), which was a passionate attack against the official policy of russification and a brave defense of Tatar national culture. Ibragimov went even further: he advocated the «tatarisation» of the language, the government, the Party and the intellectual and administrative cadres of the Tatar republic as the only alternative to russification imposed by Moscow under the guise of proletarian internationalism. The pamphlet was judged to be «national-bourgeois» and «pan-Turkic» in a decision of the Tatar obkom of 14 June 1927 (*Krasnaiia Tatariia*, Kazan, No. 135, 1927; quoted in Z.Muhsinov, «Dom Tatarskoi kul'tury», *Ocherki po izucheniiu mestnogo kraia*, Kazan, 1930, pp. 9-10.)

Arrested for nationalism in 1936 or early 1937, Ibragimov died in prison in January 1938. He was rehabilitated after 1954, and his works were selectively re-edited in 1956-57, appearing in three volumes, published in Kazan in Tatar and Russian.

Numerous bio-bibliographical essays were devoted to Ibragimov during his lifetime and after 1954. Among the most important we may note:

1. Borozdin, «K iubileiu Galimjana Ibragimova», *Vestnik Nauchnogo Obshchestva Tatarovedeniia*, Kazan, vol. VIII, 1928;

Literaturnaiia Entsiklopediia, first edition, Moscow, vol. IV, p. 387;

J.Validov, *Ocherki istorii obrazovannosti i literatury Tatar*, op. cit., Moscow, 1923, pp. 92-94.

ISHAKI, Mohammed 'Ayaz (Gayaz) (Ishakov) 1878-1954)

Mohammed 'Ayaz Ishaki was born in the village of Evshirma, *gubernia* of Kazan, to the family of a mullah who was also a small landlord. He went to school first in his father's mektep and then studied in the madrassah of Christopol' (Christay)

and Kazan («Marjaniyeh») in 1893. In 1899, he was admitted to the Russian-Tatar Pedagogical School, which was the main breeding ground of young Tatar radicals. In 1905-06, Ishaki became one of the leaders of the *Islah* («Reform») revolutionary movement among students of the Tatar madrassah and was editor of the movement's clandestine periodicals, *Hürriyet* («Liberty») and *Taraqqi* («Progress»). Both publications were seized by the police, and Ishaki was arrested. In the spring of 1906, he became a founder of the political group *Tangchylar*, which was close to the Russian Socialist Revolutionaries. As a result of this revolutionary activities he was arrested several times and deported to Siberia and Arkhangel'sk between 1905 and 1917.

Until the February revolution, Ishaki was a dedicated left-wing jadid and radical nationalist who was violently anti-Russian and strongly opposed to both the conservatives and liberals who represented the majority in the Muslim national movement. During this period he contributed to or directed several Tatar periodicals: the moderate *Qazan Mukhbire* («Kazan Messenger»), published by Yusuf Akchura and Said Giray Alkin, who were at this time close to the Russian K.D. party (1905); and to several radical socialist papers, including *Tang Yoldyzy* («The Morning Star»), 1906; *Tang Mejmuasy* («The Dawn Review»), 1906-07; and *Tavysh* («The voice») published in Kazan, 1907. All three of these were hastily seized by the Russian police. Ishaki also contributed to *Al-Asr al-Jahid* («The New Century») published in Ural'sk, and founded *Il* («The Country») in St. Petersburg, 1913, the Moscow journal *Süz* («The voice»), and *Beznen Il* («Our Country»).

It was in these various journals that Ishaki expressed his radical political ideas and his hostility to the moderate leadership of the Muslim national movement. During the same period, between 1898 and 1917, he wrote and published 29 novels and theatrical dramas or comedies which expressed his daring reformist ideas, coloured strongly by his hostility to the «rich», especially the merchants, landlords and «clerics». Most of these

were published in Kazan Tatar in Kazan and Orenburg, and a few were translated into Russian (*Aldym Birdim, Sünetchi Babay, Lokman Hakim*) and Turkish (*Züleyha, Sünetchi Babay*). Probably his most significant novel was the highly political science fiction work *Iki yüz Yildan son inkiraz* («Final Destruction in Two Hundred Years»), published in several editions in Orenburg, 1902, and Kazan, 1904. This novel prophesied the disappearance of the Tatar nation if it remained attached to its traditional way of life.

Ayaz Ishaki was among the first Muslim radicals to make the curious political evolution from Marxism to nationalism and Islam. He played a major role at the First All-Russian Congress held in Moscow on 1 May 1917, and was elected Chairman of the Central Executive Committee of the National Council (*Milli Shura*) established in Moscow.

After the October revolution, Ishaki became a resolute enemy of the Bolsheviks. He left the Soviet Union and emigrated first to Japan, then to Paris and Berlin, and finally to Turkey, where he died. He was intensely involved in anti-Soviet activities while abroad: he took an active part in the Third World Muslim Congress held in Jerusalem in 1931, and organized political groups in Manchuria, Berlin and Turkey, including the *Tatar Association* in Berlin, 1925, and the *Committee for the Independance of Idel-Ural*, 1928. In Paris he was one of the founders of the «Promethée» group. Ishaki published several journals abroad, including *Milli Bayraq* («National Flag»), Mukden, 1925 -1945; and *Milli Yul* («National Way»), Berlin, 1928. He contributed articles to *Türk Yurdu* in Turkey, and wrote several important political pamphlets, including *Idel-Ural* in Russian, published in Paris in 1933. This came out in French (1933), Japanese (1934), and Polish (1938) editions.

Several bio-bibliographies of Ayaz Ishaki have been published in Russia and the USSR: J.Validiv, *Ocherki istorii obrazovannosti i literatury Tatar*, Moscow, 1923, pp. 89-92; Gordlevski, Akchura and others, «Iz proizvedenii M.G.Ishakova»,

in *Tatarskii Vestnik*, Moscow, vol. 43, 1914, pp. 241-265. Among those published abroad are M.Veysi, «Ayaz Ishaki», *Wschòd Orient*, Warsaw, Nos. 1-2, 1937; Hüsein Namik Irkun, «Kayıplarımız Ayaz Ishaki» (necrology), *Türk Yurdu*, Istanbul, No. 2 (234), August 1954, pp. 150-156; Mehmet Emin Rasul Zade, «Ayaz Ishaki – Merhun için» (necrology), *Azerbaycan*, Ankara, Nos. 4-5 (28-29), August 1954, pp. 6-9; A.Battal-Taymas, «Ayaz Ishaki – 1877-1954», *Türk Dili*, Ankara, no. 37, Vol. IV, October 1954, pp. 17-26; G.Sultan (S.Ufali), «Ayaz Ishaki Idili», *Dergi*, no. 3, 1955, pp. 107-121; and the collection of essays, *Muhammed Ayaz Ishaki – Hayatı ve Faaliyeti*, Ankara, 1979.

KEMALI, Ziauddin (Zia) (Pervazeddin)

Ziauddin Kemali was born in Ufa, the son of a mullah. He graduated from madrassah in Medina and Cairo. After returning to Russia, he became a *mu'allim* at the madrassah «Osmaniyeh» in Ufa, and after 1906 the chief *mudarris* and imam of the «Galiyeh» madrassah, also in Ufa, and one of the greatest intellectual centers of Russian Islam. Together with Musa Bigi, Fahreddin oğlu and Abdullah Bobi' Kemali was a modernist, but strictly orthodox, theologian. His numerous works focused on how to reconcile Islam to the progress of the modern world. Kemali contributed regularly to the right-wing jadid periodical *Al-'Alem al-Islam* («The World of Islam»), published in Ufa (May 1906 – January 1907). His major publications include *Mektebde Milli edebiyat dersleri* («Lessons of National Literature» for the mekteps), Kazan, and *Felsefe-yi Itiqadiye («The Philosophy of Belief») Ufa, 1910,* in which he tried to reconcile science and religion. He also translated the Quran into Tatar.

In 1917, Kemali was elected deputy to the National Assembly (*Millet Mejlisi*). After the revolution, he worked sporadically in the Crimea, and in 1926 was attached to the Muftiat of Simferopol. After this date no traces of him are to be found.

His biography is included in J.Validov, *Ocherki...* op. cit., pp. 69-70.

KERIMI, Mohammed Fatyh Gilman oğlu (Kerimov) 1871-1945

Kerimi was the nephew of Rizaeddin Fahreddin oğlu, the last pre-World War II Mufti of Orenburg, and son of an *akhund* of the Bugul'ma *uezd*. Kerimi studied in Istanbul and was a *mudarris* in a jadid madrassah in Kazan. A pedagogue, novelist and journalist, he traveled all through Russia and to Europe (Germany and France). He was fluent in Russian, Arabic, Turkish and French, which was exceptional among Russian Muslims.

As a journalist, he contributed to several important jadid periodicals: *Sharq-i Rus* («The Russian Orient»), Tiflis, 1904; *Al-Asr al-Jadid* («The New Century»), Ural'sk, 1906-07 – this was a left-wing progressive organ of socialist-revolutionary orientation; and the famous *Vaqt* («Time»), 1906-07, the most important of all the Tatar pre-revolutionary periodicals, published in Orenburg by the Ramiev brothers (1906-1917). Kerimi was its chief editor for eleven years.

Kerimi was also the author of several textbooks, including *Mukhtasar joghrafiya* («Short Geography»), several editions, Kazan, 1899, 1903, 1904, 1909; *Joghrafiya omrani* («World Geography»), Orenburg, 1909; *Mukhtasar Tarikh-i Omuni* («Short General History»), Orenburg, 1911; *Tarikh-i Enbiya* («A History of the Prophets»), Orenburg, 1911, second edition, 1912; *Mukhtasar Tarikh-i Islam* («A Short History of Islam»), Orenburg, 1913.

His most interesting essays are the descriptions of his travels: *Avrupa Siyahatnamesi* («Travels to Europe»), St. Petersburg, 1902; *Kyryma Siyahat* («Travels to the Crimea»), Orenburg (1905?); and *Istanbul mektuplar* («Letters from Istanbul»), Orenburg, 1913, written during the Balkan war, in which Kerimi explains the Turks' defeat through their cultural backwardness.

Kerimi also published a number of short novels, including *The Shakird and the Student* («Shakird bilen Student»), *How*

Jahangir Mahzum was Educated in a Village School, How Grandfather Salih Got Married, all in one volume, Kazan, 1925; these novellas are built around the theme of modernism in opposition to conservative obscurantism. Kerimi wrote in a popular Tatar style of language.

Before the revolution, Kerimi was a nationalist, an admirer of Gasprinski, and a pious, though liberal, Muslim. In 1917, he espoused socialism and defended the unrealistic idea of raprochement between Islam and Marxism, especially in the pages of the Orenburg journal *Yana Vaqt* («New Time»), of which he was chief editor (November 1917 – October 1918).

In 1920, Kerimi joined the Communist Party and contributed to several communist Tatar newspapers, including *Yul* («The Way») and *Qyzyl Tatarstan* («Red Tatarstan») published in Kazan. At the end of his long but obscure Soviet career, he was an employee of the Central Publishing House of the Peoples of the USSR in Moscow.

His biography is included in the *Bol'shaia Sovetskaiia Entsiklopediia*, second edition, vol. XX, p. 205, and in the *Literaturnaiia Entsiklopediia*, vol. V, pp. 127-128, as well as in J. Validov, *Ocherki obrazovannosti i literatury Tatar*, Moscow-Petrograd, 1923, pp. 68-69.

KURSAVI (Qursavi), Abu Nasr 1783-1814

Kursavi was born in the village of Kursa, Kazan *uezd*. He was the first Tatar religious reformer, questioning the traditional scholastic theology, and was an adept of the Naqshbandi *tariqat*. He studied first in the «Mechkere» madrassah of Malmyzh, and later became *mudarris* in one of the Bukharian madrassahs.

His work *Al-Irshad al-Ibad* («Guide to the Faith») was denounced by the Bukharian *ulema* and was declared to be «heretical». In this work, Kursavi attacked the *taqlid*, the blind acceptance of the elders' authority, and asked for the establishment of the *ijtihad*, the right of every believer to his own interpretation of the Holy Quran. This book was never published. Although

Kursavi was condemned to death by Emir Haydar of Bukhara, he escaped to his Volga homeland, settled in his native village and founded his own madrassah. Soon his progressive ideas came to the attention of the very conservative Spiritual Assembly of Orenburg. His modernistic theories, probably comparable to the ideas of the Indian Wahhabi reformers, were denounced once again. Kursavi was obliged to leave Russia. He died of cholera in Istanbul on his way to Mecca.

MAKSUDI, Ahmed Hadi 1867-1941

Ahmed Maksudi was the elder brother of Sadri Maksudi (deputy to the third Duma), and born in the village of Tashsu, son of a wealthy mullah, Khoja Nizameddin Maksudi. After graduating from the qadymist «Gölboyu» madrassah in Kazan, he became a *mudarris* in Kazan, and later at the «Zinjirli» madrassah in Baghchesaray in the Crimea. There he became a close friend of Ismail bey Gaspraly. Maksudi published his first pedagogical articles in the *Terjüman*, and was deeply influenced by Gaspraly's jadid theories. Having moved back to Kazan in 1880, he worked as a *mudarris* in a madrassah, where he applied the modernist methods devised by his friend and teacher to the Volga Tatars. He also put forth these ideas in the journal *Yoldyz* («The Star»), which he edited from 1906 to 1917. *Yoldyz* was a moderate organ following the *Terjüman* general line, which was pan-Turkic and reformist. At the same time, *Yoldyz* was more openly opposed to Russian rule.

Maksudi was recognised as a leading Tatar pedagogue, and he also played a role in the political life of Russia's Muslims. In 1906, he was elected a member of the Central Committee of the *Ittifaq al-Müslimin* party.

Maksudi was a prolific writer, the author of numerous textbooks and religious treatises for mekteps and madrassahs. Among his works we may mention:

Mu'allim-i evvel, a jadid phonetic manual of the Tatar language for Tatar mekteps; in all, 19 editions of this basic

work were published between 1892 (first edition) and 1916.

'Ibadat-i Islamiyyeh («The Ritual of Islam»), Kazan, first edition 1898, other editions in 1901, 1904, 1906, 1909. –

Al-Durus al-Shafahiye, a manual for mekteps, Kazan 1899, other editions 1905, 1908.

Aqa'id Islamiyyeh («The Faith of Islam»), Kazan, 1900.

Mizan ul-Efkar («The Balance of Thoughts»), Kazan, 1907.

Sarf-i 'Arabi («Arabic Grammar»), Kazan, 1907.

Muallimlere nemüne, Textbook of the Tatar language, Kazan, 1906.

Dünya Malumati («Knowledge of the World»), Kazan, first edition 1908, second edition 1909.

Türk-Nahvi («Tatar-Turkic Syntax»), Kazan, 1910.

Türk Sarfi («Tatar-Turkic Grammar»), Kazan, 1910.

Ruscha durus shifahiye («Manual of Russian Language») for Tatar mekteps, Kazan, 1911.

In 1926, he published his *Tatarstan-Samouchitel' tatarskogo iazyka dlia Russkikh* («Tatarstan – Self-Teaching of the Tatar Language for Russians»).

MARJANI, Shihabeddin 1818-1899

Shihabeddin Marjani was born in the village of Yabynjy, Kazan *uezd*, the son of a well-known mullah, Bahauddin, who was a *mudarris* in Bukhara. The younger Marjani went to school first in his father's madrassah in the village of Tashkichu, then studied in a Bukharian madrassah for five years, and studied in Samarkand for two years, where he became a disciple of the *qadi* Abu Sa'id. Marjani became an adept of the Naqshbandi *tariqat* while in Turkestan. He then became a *mudarris* in a Bukharian madrassah. It was in Bukhara that he became acquainted with the ideas of Abu Nasr Kursavi and wrote his first historical work, *Urfat al-Hawakin*, a history of the khanates of Bukhara and Khiva with geographical survey of Central Asia. In 1849, he returned to Kazan and was elected mullah and *Mudarris* of a

madrassah (the «Marjaniyeh»).

Marjani was the first Muslim to take a stand against the old, but still powerful conservative educational system of Bukhara and against traditional scholasticism. As a theologian and teacher, he fought all his life to rid Islam of the narrow dogmatism of traditional theology and to demonstrate that Islam was perfectly compatible with modern science. Marjani's uniqueness, especially when compared with his predecessor' Abu Nasr Kursavi, or his successor, Kayyum Nasyri, lay in the immense prestige he enjoyed among his Muslim compatriots. His ideas, even the most daring, were easily accepted; for instance, he introduced the Russian language into curricula of his madrassah, condemned the *taqlid* (blind acceptance of the traditional authorities), and defended the right of every man to find answers to all religious questions in the Quran and the Hadith.

After Marjani's successful activities, the way lay open for a vigorous jadid movement. His influence was immense on all those Tatars, who like himself, applied themselves to the problem of Islam's intellectual, technical and scientific backwardness and who wanted to find solutions in religious reforms. When he died at the age of 73, Marjani was well-known not only throughout Russia, but also abroad, in Turkey and even Muslim India.

Marjani was a theologian, but above all he was a historian, the «first modern Muslim historian» of Russia. Among his most significant works are:

Jelalat ul-Zemin fi Tarih-i Bulgar vä Kazan, Kazan' 1874; this is a short history of the Kingdom of Bulgar and the Khanate of Kazan. The Russian translation is by Radloff, *Ocherki istorii Bulgarskogo i Kazanskogo Khanstva*, Kazan, 1878.

Mustafad ul-Ahbar fi Ahval-i Qazan vä Bulgar, a detailed history of the Kingdom of Bulgar and of the Khanate of Kazan, vol. I, Kazan 1885 (pre-conquest period), and vol. II Kazan, 1900 (a history of the Tatars after 1552).

Vafiat ul-Eslaf, an enormous biographical history of the

famous men of Islam, in seven volumes. Only the first volume (*prolegomena*) was published in 1883.

Several biographies of Marjani were published before the revolution. The largest was published in 1915, in commeration of the hundredth year of his birth: *Shihabeddin Marjani hazretlerining veladetlerine yüz yil tolu, (1233-1333) münasebetiyle neshritüne*, Kazan, 1333 (1915), 639 pp.

Marjani is a *persona non grata* in the Soviet Union. He is today considered to be a «clerical obscurantist», and his name has disappeared from all Soviet encyclopedias and historical works concerning the Tatars. However, some cautious attempts have recently been made to rehabilitate him in the Tatar literary journal *Kazan Utlary*, and in the quarterly of the Muslim Spiritual Board of Tashkent, *Muslims of the Soviet East*.

NASYRI, Kayyum (Abd al-Nasyri) 1825-1902

Kayyum Nasyri was born in the village of Yukary Shyrdany, *uezd* of Sviazhsk, Kazan *gubernia*. He studied in a madrassah in Kazan. One of the first Tatar modernist reformers, he founded his own school in Kazan in 1885 where, for the first time in the history of the Tatar educational system, secular matters were taught: history, geography, arithmetic, and Russian language. This was considered to be pure heresy in that period.

Kayyum Nasyri was the author of more than fifty works, in Tatar, Turkish, Arabic and Russian. He had an encyclopedic mind, which encompassed history, philology, folklore, ethnology and geography. His main achievement was the creation of a modern Tatar language based on the spoken dialect of Kazan, replacing the old literary Chagatay used previously.

His most famous works are:

Fevakih ul-Julesa («Fruit of the Table Companions»), a collection of pronouncements from the Quran and the Hadith concerning religion, science and social life in general, published in Kazan, 1884.

Enmuzej («The Model»), etymology and syntax of the

Tatar language, Kazan, 1898.

Lehche-yi Tatary («Tatar Dictionary»), 2 vols., Kazan, 1895, 1896.

Qazan Qalindary («Kazan Calendar»), an annual publication appearing between 1871 and 1897. It is an invaluable source on the history, folklore, and geography of the Volga Tatars and on the origins of the reformist Muslim movement.

His two major works in Russian are on Tatar folklore: *Obraztsy narodnoi literatury Kazanskikh Tatar*, in cooperation with N.F.Katanov, Kazan, 1896, and *Poveriia i obriady Kazanskikh Tatar obrazovavshiesia pomimo vliianiia na nikh Sunnitskogo Magometanstva*, Kazan, 1880.

Soviet historians consider Nasyri to be the leading figure in Tatar reformism, a «Tatar Lomonosov», the greatest literary figure of the Tatar people, and a kind of proto-Soviet patriot, an adversary of the cosmopolitan pan-Turks, an unconditional supporter of rapprochement with the Russians, and finally a veritable atheist. This is, of course, preposterous, since Nasyri was a pious Muslim as well as a modernist. He wrote several strictly religious works: *Mukhtasar Tavarikh-i Anbiya* («Short History of the Prophets»), Kazan, 1860; *Otuz Va'z* («Thirty Sermons») based on the writings of Muslim saints, Kazan, 1888; and *Jewakhir al-Hikayat* («Treasury of Tales»), a Tatar translation of the famous *Anis al-Jalis* («The Pleasant Interlocutor») by the great Egyptian mystic Jelaleddin al-Suyuti, Kazan, six editions between 1880 and 1900.

Kayyum Nasyri represents a unique case: a pre-revolutionary Muslim figure who was never attacked or criticised by the Soviets. For this reason his bio-bibliographies have been published in the USSR, including entries in all Soviet encyclopedias.

For publications outside of the USSR, we may mention the essay on Nasyri by Saadet Çağatay, «Abd ul-Kayyum Nasıri», *Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1952, pp. 147-160, and in particular the exhaustive bio-bibliography by Chantal Lemercier-Quelquejay, «Abdul Kayyum al-Nasyri: A

Tatar Reformer of the 19th Century», *Central Asian Survey*, Oxford, 1983, vol. I, no. 4, pp. 109-133.

RAMIEV, Said (Sagit) Lutfollah oğlu 1880-1926

Said Ramiev was born in the village of Akhman, *gubernia* of Orenburg, the son of a mullah. He graduated from the «Hussainiyeh» madrassah in Orenburg, and became a *mudarris* in the same madrassah.

Said Ramiev was a close friend of Ayaz Ishaki, and in 1906 he joined the *Tangchylar* group. He became the chief editor of this group's organ, *Tang Yoldyzy* («Morning Star»), in Kazan, 1906. He also published his stories and poetry in *Al-Islah* («Reform»), Kazan, and later in the socialist journals *Il* («Country»), St. Petersburg, 1913, and *Irek* («Will»), Ufa, 1917.

Before 1917, Ramiev was a leftist satirical poet who had strong socialist tendencies. After the Bolsheviks' victory, he became, like his comrades Ishaki and Tuktar, an adversary of the new regime. His poetry henceforth was coloured by Sufy mysticism, and he ceased to write after 1920. The manner of his death is unknown.

RAMIEV, Zakir Sadyq oĝlu, pseudonym «Derdmend» («The Sufferer») 1859-1921

Zakir Ramiev was born in the village of Jirgan, *uezd* of Sterlitamak, *gubernia* of Orenburg. He graduated from an Istanbul madrassah in 1903. Ramiev was a wealthy industrialist and owner of gold mines in the Urals; he was able to finance numerous jadid scools and published *Vaqt* («Time») and *Shura* («The Assembly»), the two leading Tatar pre-revolutionary periodicals.

A nationalist and a liberal, Derdmend was also a novelist and distinguished elitistic poet, who used refined but scholarly and difficult language. Progressive and even radical before the revolution, Derdmend did not accept the Soviet regime, which

he compared to an «orgy of devils». The manner of his death is unknown.

The *Literaturnaiia Entsiklopediia*, vol. IX, pp. 515-516, contains his short biography.

RASULAEV, Zeinullah 1833-1917

Zeinullah Rasulaev was born in a village in the *uezd* of Troitsk. He was educated first in his village and then, from 1851, in a Troitsk madrassah. From 1858-59 he was *mudarris* and *imam-khatib* of a madrassah and mosque in the village of Aq-Khija, near Verkhneural'sk. In 1859, he was initiated into the Naqshbandiya *tariqat* by a Turkmen sheikh, Abd ul-Hakim. In 1868-70, Rasulaev went to Mecca, and on his way back received permission (*ijaza*) to recruit his own disciples from the Naqshbandi sheikh Ziauddin Khemshahnavi in Istanbul.

Upon returning to Russia, Rasulaev settled in his native village and introduced the loud *zikr*, until then something unknown in the Naqshbandi *tariqat*. Denounced as a «heretic» to the Orenburg Muslim Spiritual Directorate and to the Russian police as a politically dangerous element, he was arrested and jailed in Zlatoust. In 1873 he was deported to the *gubernia* of Vologda for three years, and then to Kostroma for five years. In 1881, he was freed and made a second *haj* in 1882, and in 1884 settled in Troitsk as imam of the new mosque. In Troitsk he founded the famous «Rasuliyeh» madrassah, one of the most remarkable Muslim institutions in Russia. As its director, he became the leading figure in the reformist movement. His madrassah played a major role in the strengthening of Islam among the nomadic Kazakhs.

Rasulaev was admired both by the jadids and by the qadymists, in spite of the fact that in 1908 he took an official position in favor of the new method. As a Naqshbandi *mürshid*, according to some sources, he had thousands of *mürids*: Tatars, Bashkirs, Kazakhs, Turkestanis and even Indians.

Among his numerous disciples we find many leading

figures of Tatar jadidism: Galimjan Barudi, Rizaeddin Fahreddin oĝlu; and two of his own sons, Abdurrahman, who signed an agreement with Stalin in 1943 «normalizing» relations between the Soviet government and the official Islamic establishment, and who became in 1944 the first post-war mufti of Ufa and chairman of the Muslim Spiritual Board for European Russia and Siberia; and Qadir, who after graduating from a madrassah in Istanbul, returned to Russia and became imam-khatib of a mosque in Astrakhan. However, at the age of 70, he decided to break with Islam and became an antireligious propagandist (see his article «Ne khochu byt' mulloi» («I don't want to be a Mullah»), in *Nauka i Religiia*, no. 3, November 1959, pp.33-35).

A biography of Zeinullah Rasulaev by V.V.Barthold, «Sheikh Zeinullah Rasulaev», appeared in *Musul'manskii Mir*, St. Petersburg, vol. I, no. 1, 1917, pp. 73-74.

SHARAF, Burhan

Scion of a wealthy Kazan Tatar family, Burhan was the brother of Galimjan Sharaf. He was educated at the Kazan «Muhammediyeh» madrassah, where he later taught Arabic. In 1905, he joined the liberal wing of the *Islah* movement, which was opposed to the more radical wing led by Fatyh Amirkhan. Between 1905 and 1907, Sharaf was the chief editor of *Qazan Mukhbire* («Kazan Messenger»), whose owner was the liberal Tatar leader Yusuf Akchura. In 1908 he became the editor of the weekly liberal Kazan paper *Akhbar* («News»), and from 1909 to 1917, one of the editors of *Vaqt*, published in Orenburg.

After February 1917, Burhan Sharaf joined the Tatar nationalist movement. In July 1917, he published the *Orenburg Mukhbire* («Orenburg Messenger»), organ of the local *Milli Shuro*. In October 1917, he refused to accept the legitimacy of the Bolshevik regime, but did not emigrate. He disappeared after 1920, and probably died in Siberia.

SHARAF, Galimjan (dates ?)

Galimjan Sharaf was born in Kazan, and educated there at the Russian gymnasium in 1905. In 1917, he became a student at the History and Philology Faculty of Kazan University. A nationalist and jadid, he took an active part in Tatar political life. In November 1917, he led the *Tupraqchylar* («Localist») faction of the Muslim Assembly (*Millet Mejlisi*). G.Sharaf was the founder of the Volga-Ural (*Idel-Ural*) project, or a Tatar-Bashkir state, autonomous within the Russian federation.

Galimjan Sharaf was a historian, philologist and destinguished pedagogue. From 1913 to 1917, he was editor of the jadid journal *Aq Yul* («Clear Way») published in Kazan especially for students. After October 1917, he refused to emigrate and remained a dedicated Tatar nationalist. He played an important role in the fields of education and publishing scholary works.

G.Sharaf participated in the first Congress of Turkology held in Baku in 1926, and was among the few scholars who defended the Arabic alphabet against the Latin for the writing of Turkic languages. He was supported by very few collegues, among whom was Galimjan Ibragimov.

He disappeared after 1932, and was probably liquidated.

SHERIF, Kemal (Sherif Kemaleddin oğlu Baygildiev) 1884-1942

Sherif Kemal was born in the village of Pechla, Ruzaev *uezd*, in the *gubernia* of Penza (present day autonomous republic of Mordovia). He studied in his village's mektep. His early life was very difficult, during which he was an industrial worker in Moscow and in the Donets mines, a teacher in a Russian-Tatar school in St. Petersburg, and finally, a teacher in the mektep of his native village. Before the revolution, Sherif Kemal published several short stories influenced by Russian realist writers, Chekhov and Gorky in particular. His best known story was «Aqchaqraqlar» («The Gulls»), published in Orenburg in 1925 and dedicated to the life of Caspian Sea fishermen. His stories

appeared in various Tatar periodicals; the best known ones include the St. Petersburg *Nur* (1905); the Orenburg journals *Vaqt* and *Shura* (1910-1912), and the Kazan journal *Ang* (1912-13). Before the revolution, Kemal had no political involvements, and in contrast to his contemporaries, the struggle between old and new and the denunciation of conservative Islam – the main preoccupation of jadid reformers – did not play a central role in his writings.

Kemal accepted the new regime without hesitation, and was admitted into the Russian Communist Party as early as 1919. Until his death, he was a leading figure in the Association of Soviet Writers of Tatarstan. He played no part in the ideological crisis of the 1920's (the «Sultangalievshchina»), and was a completely loyal and obedient Soviet citizen who closely adhered to the Stalinist line. He was strongly hostile to Islam and nationalism. Because of this, he was considered to be one of the leading, if not very productive, Tatar-Soviet novelists.

Between 1926 and 1955, 27 editions of his works in Tatar and Russian were published in Kazan and Moscow. His bio-bibliographies are included in all Soviet encyclopedias; see also M.H. Gainullin and G. Vazieva, *Tatar Adäbiyati XX yöz*, Kazan, vol. 2, 1954, pp. 203-238, and a special monograph by G. Kashraf, *Sherif Kemal*, Kazan, 1941 (in Tatar).

TUKAY, Abdullah 1886-1913

Tukay was born in the village of Kushlauch, *uezd* and *gubernia* of Kazan, the son of a mullah, and an orphan from his early youth. He studied in the mektep of the village of Kyrlay, then at the madrassah in Ural'sk until 1905. He worked first as a typographer for the journals *Fiker* («Thought») and *Al-Asr al-Jadid* («The New Century»), published in Ural'sk and edited by the leftist jadid pan-Islamist Kamil Mutygy Tuhfetullin, and then became a regular contributor himself to these two periodicals. Tukay's poems also appeared in *Uqlar* («Arrows»), Ural'sk, 1906, *Al-Islah* («Reform»), 1907, *Yashen* («Thunder-

bolt»), *Yalt-Yult* («Lightning»), *Qoyash* («The Sun»), and *Ang* («Consciousness»), published in Kazan. He wrote in a beautiful popular, purely Tatar, language. He died at the age of 27 of tuberculosis, but had already become famous during his lifetime, and was considered to be the greatest poet in the Tatar language – the «Tatar Pushkin». During the first part of his career he was deeply influenced by Muslim mysticism, but later became a radical jadid nationalist. In Soviet historiography today, Tukay appears as the first «Soviet Tatar» writer, almost a Bolshevik and a dedicated atheist. This is obviously wrong. The first biography of Tukay appeared in *Mir Islama*, vol. II, no. 3, 1913, pp. 152-169 under the title «Tatarskii poet Abdulla Tukaev». Innumerable bio-bibliographies have been dedicated to Tukay in the Soviet Union. His poems have been translated into all the major languages of the USSR, and have been edited several times abroad. Other biographies have appeared in Budapest by Moricz Peter, «Aptulla Tokay, Kazan Költöje-irta Abdulla Battal», *Turan*, vol. XVI, 1913, and Hamid Zuberi, «Abdullah Tukai – un poete tartare moderne», *Körösi Csoma Archivum*, vol. I, no. 1, April 1921 (in French); and in Mukden, *Abdulla Tuqai, 1913- – April 1938 väfätine 25 yil tulu unayi bilän*, 1938 (in Tatar).

TUKTAR, Mahmud Fuad 18??-1938

Fuad Tuktar was the son of a well-known mullah, Fasakh Khoja, and was born in the village of Morasa, Christopol' *uezd, gubernia* of Kazan. He studied at the Russian-Tatar school, where he met Ayaz Ishaki and became close friend with him. Tuktar also acquired socialist-revolutionary ideas strongly influenced by Russian populism at the school. He then trained as a lawyer and graduated from the Law Faculty at Kazan University.

Fuad Tuktar was a brilliant journalist. In 1906, he published his politically socialist and nationalist articles in the Ural'sk journal *Al-Asr al-Jadid* («The New Century»). In the

same year, together with Ayaz Ishaki and Shakir Mohammediarov, he founded the revolutionary group *Tangchylar* («Those of the Morning Star»), which was the most violently radical of all the Muslim political organizations. Tuktar was one of the editors of its organ *Tang Yoldyzy* («Morning Star»), a weekly published in Kazan which attacked the Russian administration, the conservative qadymists and the liberal jadid reformists. The serious liberal Orenburg journal *Vaqt* made the following comment on the *Tang Yoldyzy* (no. 81, 1906):

> «...Some young scoundrels, devoid of any principle, Ayaz Ishaki, Fuad Tuktar and so forth, publish a so-called socialist paper, which is both ridiculous and scandalous».

In September 1913, Fuad Tuktar began publishing the newspaper *Il* («The Country») in St. Petersburg, of which he was chief editor. This paper was still socialist, but had a more nationalist bent. Jemaleddin Validov (*Ocherki*, op. cit., p. 84) commented that, «...as soon as they became lawyers, Tuktarov and Mohammediarov forgot Marx». When the February revolution broke out, Tuktar and all his comrades in *Tangchylar* switched sides to the right, and without entirely breaking with the socialist dreams of their youth, joined the nationalist camp. In June, Tuktar became the editor-in-chief of the leading nationalist periodical *Qurultay* («Assembly») published in Kazan, organ of the moderate Muslim National Council (*Milli Shuro*).

During the time of the Provisional government, Fuad Tuktar and Ayaz Ishaki, now the leading figures in the national Tatar movement, played an active role in the two great Muslim Congresses of 1917 (the first held in May, and the second in July). Fuad Tuktar became the chairman of the Petrograd *Milli Shuro* and chairman of the presidium of the Muslim Military Congress in Kazan in July 1917. After the Bolshevik takeover, Tuktar became one of the staunchest and most vigilant adversaries of the new regime. In July 1918, during the *Komuch* ad-

ministration in Samara, he was the chief editor of the anti-Bolshevik newspaper *Bezneng Fiker* («Our Thought»). In December 1919, in the city of Petropavlovsk, he published *Mayaq* («Lighthouse»), official organ of the *Milli Shuro*.

After the final victory of the Bolsheviks, Fuad Tuktar emigrated to Japan, then moved to Germany and finally to Turkey, where he died in Ankara. During this period, he was one of the editors of the Tatar journal *Azad Sharq* («The Free Orient»), published in Berlin. Ayaz Ishaki and Mehmed Emin Zade were the other editors of this interesting newspaper.

VELIDI (Validov), Ahmed Zeki Velidi Togan 1890-1969

Zeki Velidi was a Bashkir political leader and historian. He was born to an aristocratic feudal family of the southern Ural in the village of Kuzar. The son of a mullah and imam-khatib, he studied in Kazan at the «Qazimiyeh» madrassah, and graduated from the Faculty of History at Kazan University. Zeki Validi was professor of history and literature at the «Qazimiyeh» madrassah and became a member of the prestigious Historical, Archeological and Ethnographical Society at Kazan University after the publication of his first important historical work, *Türk ve Tatar Tarihi* («A History of the Turks and the Tatars»). In 1912-13 he made several scholary missions to Turkestan on behalf of the University. Between 1906 and 1913, Zeki Velidi published historical essays in numerous Tatar jadid journals and periodicals, including *Yoldyz* («The Star»), and *Mektep* («School») published in Kazan, and *Vaqt*, published in Orenburg.

Zeki Velidi was delegated as representative by the *gubernia* of Ufa to the Muslim Bureau of the Duma in 1916. In May 1917, he took an active part in the First All-Russian Muslim Congress in Moscow, where he was the unquestioned leader of the Bashkir national movement. Afterward, he held a variety of offices: president of the Bashkir National *Shuro* (1917), president of the Bashkir National Government (1918), commander

of the Bashkir army during the Civil War. In 1919, when the Bashkirs, discouraged by Kolchak's anti-minority policy, decided to go over to the Bolsheviks, Zeki Velidi became chairman of the Bashrevkom and chairman of the Sovnarkom of the Soviet Republic of Bashkiria. In the same year he was also one of the representatives of the Russian Communist Party at the First Congress of the Komintern in Moscow; but in June 1920, he was the first Muslim leader who had accepted cooperation with the Bolsheviks to realize that such cooperation was impossible. Together with some of his Bashkir comrades of the Bashrevkom, he fled to Turkestan and joined the Basmachi guerilla fighters. He fought against the Soviets for two years in Central Asia. In 1922, he escaped to Afghanistan and later made his way to Turkey, where he became the Director of Historical Studies at the University of Istanbul, and where he lived until his death.

Zeki Velidi was one of the greatest Turkish historians of our time. His complete biography, by Dr. Tuncer Baykara, was published in Turkish. An English translation is in preparation and will be published in the *Central Asian Survey*.

Zeki Velidi's two most important historical-political works are: *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve yakın tarihi* («Today's Turkestan and its Recent History»), Istanbul, 1942-47, and *Hatıralar* («Memoirs»), Istanbul, 1969, which are our best sources for the history of the revolution, the civil war and the establishment of Soviet power in the Volga-Urals regions and in Central Asia.

YAMASH(EV), Hüssein 1882-1912)

Hüssein Yamashev was born in Kazan, the son of a wealthy Tatar merchant. He studied at the Kazan madrassah «Marjaniyeh» and «Mohammediyeh», at the Russian-Tatar school (1904) and at the University of Kazan (1911). Yamashev was a radical revolutionary; he took part in the «Islah» movement, and in 1905 became a member of the *Tangchylar* group, together with Ayaz Ishaki, Fuad Tuktar, Shakir Mohammediarov and other Tatar

Socialist-Revolutionaries. He had also been a member since 1904 of a Social-Democrat circle which had Bolshevik leanings in Kazan. Because of his Bolshevik and radical views, Yamashev is considered by Soviet historians to be the first authentic Tatar Bolshevik, which is an exaggeration.

Yamashev contributed to Tatar journals of varying viewpoints, from the moderate *Qazan Mukhbire* («Kazan Messenger») (1905) to several radical ones, like the clandestine *Taraqqi* («Progress»), published in 1904 in Kazan by a group of students in the Russian-Tatar school (Socialist-Revolutionaries like Ayaz Ishaki and Fuad Tuktar, liberals like Sadri Maksudi and future Mensheviks like Omer Teregulov); *Azat* («The Free»), and *Azat Khalyq* («Free People»), both radical pan-Islamic journals having a thin socialist veneer, published in Kazan by the mullah Abdullah Apanay; and *Qarchyga* («Falcon»), published in 1906 in Orenburg, a radical and revolutionary journal, but without any specific socialist colouring. In 1907, Hüssein Yamashev became the chief editor of the first (and only) pre-revolutionary Tatar Social-Democrat journal which had a Bolshevik orientation, *Ural*. In this periodical, Yamashev published not only his revolutionary poems, but also Tatar translations of the manifestoes of the Kazan Bolshevik organization.

In April of 1907, *Ural* was closed by the police after its 31st issue, and Yamashev was arrested and imprisoned. After being set free, he returned to Kazan, began studying at the university, and died in 1912.

Biographies of Hüssein Yamashev appear in all the Soviet encyclopedias, and M.Kh.Gainullin and J.G.Vazieva provide a biography in *Tatar Edäbiyaty XX zhöz* («Tatar Literature of the Twentieth Century»), Kazan, 1954, first part, pp. 242-286, along with a detailed analysis of Yamashev's articles published in *Ural*, including the texts of Tatar Bolshevik manifestoes and his revolutionary poems.

Galimjan Ibragimov wrote a monograph on *Ural* entitled *Ural häm Uralchylar* («Ural and Those of Ural») published in Kazan in 1926. A chapter of his *Tatary v revoliutsii 1905 goda* (Kazan, 1905), is also specially devoted to Yamashev.

СОДЕРЖАНИЕ

